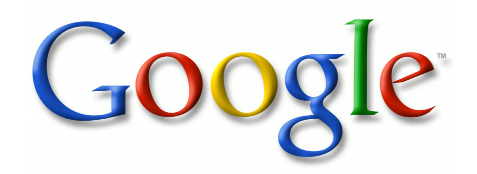
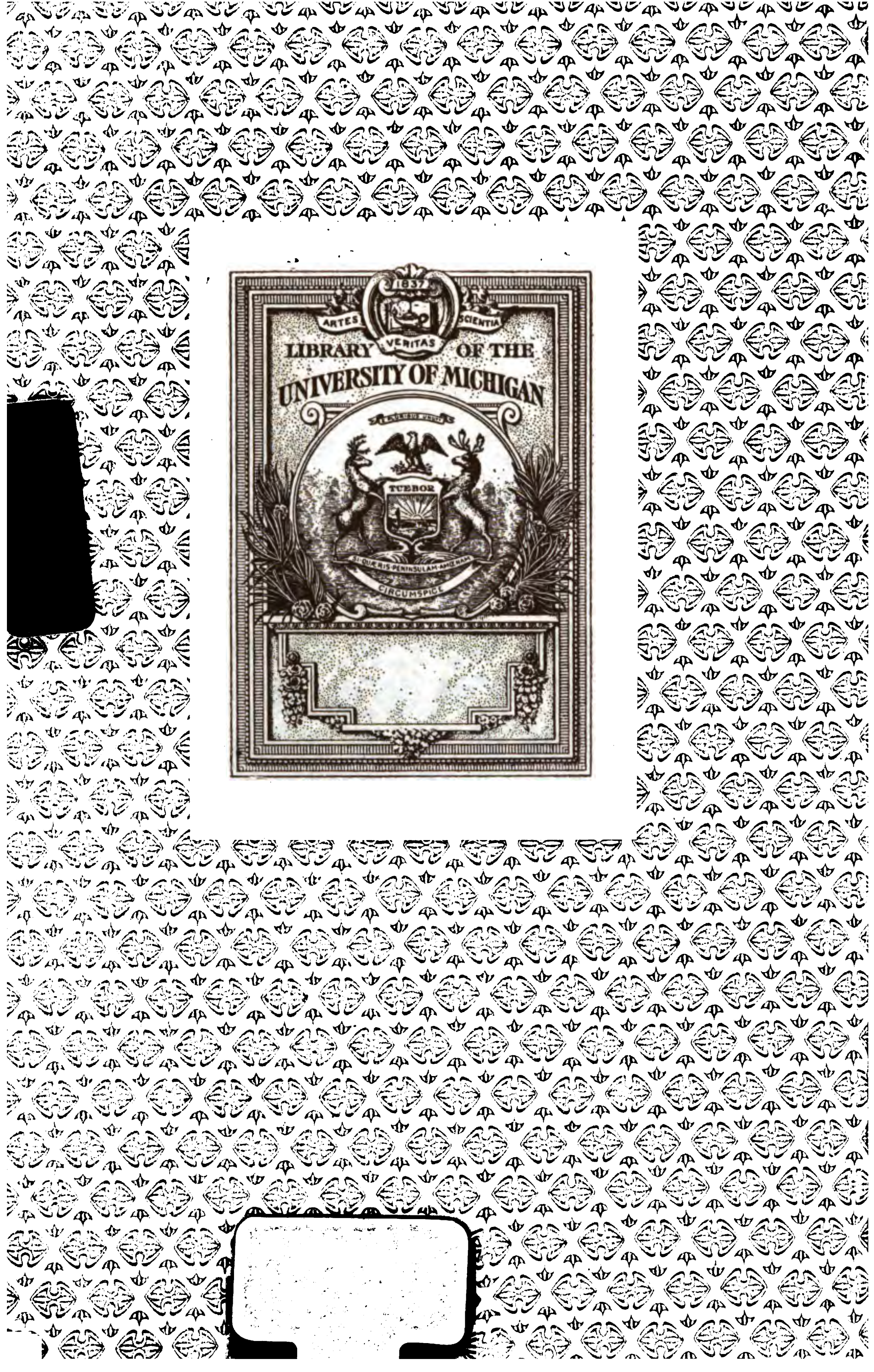
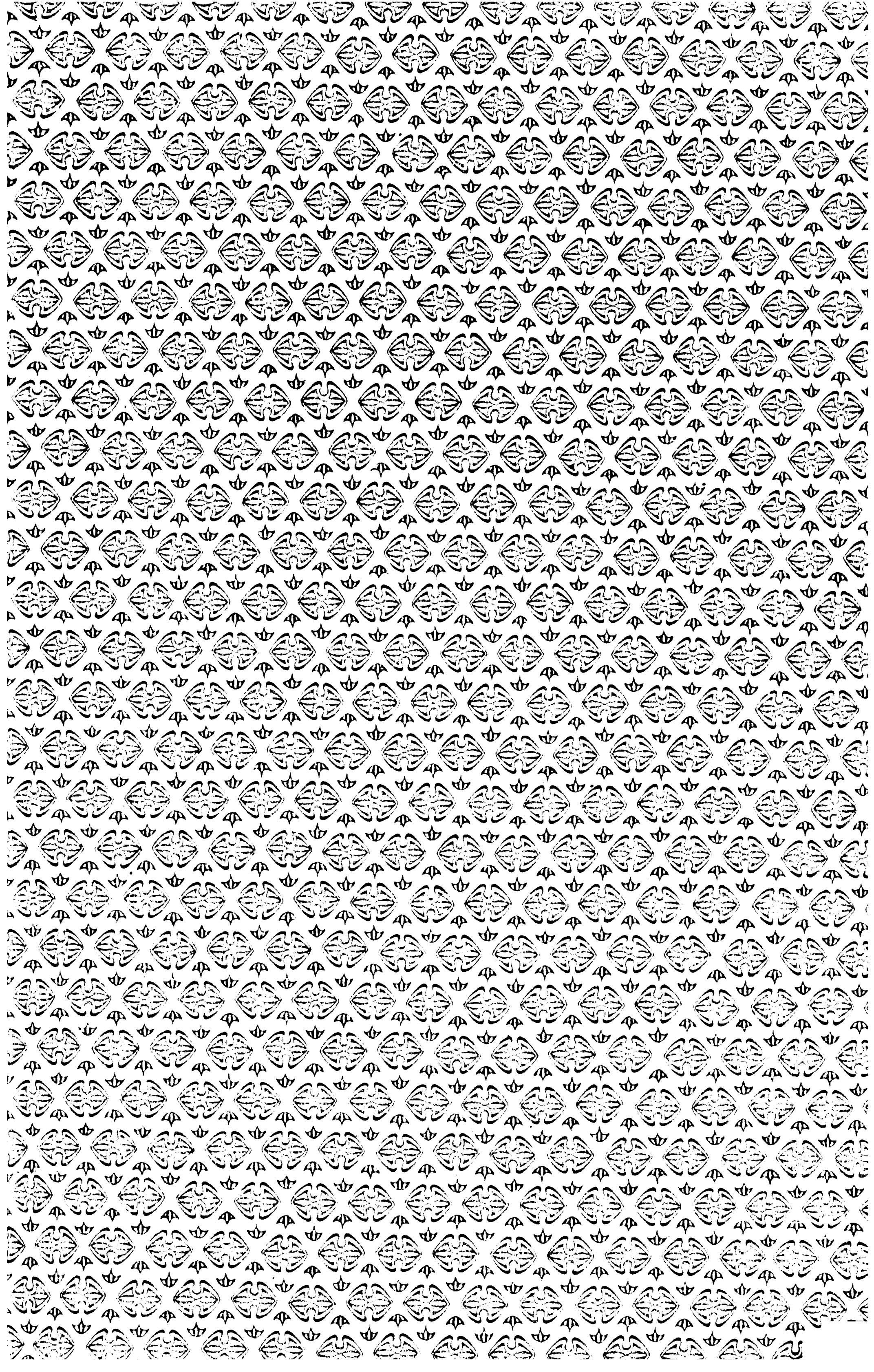




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung

beurteilt von

Eduard König
Dr. phil. u. theol., ord. Professor u. Geh. Konsistorialrat
in Bonn.



Leipzig 1914
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

Vorwort.

In der letztvergangenen Zeit ist an einem der wichtigsten Punkte der Wissenschaft vom Alten Testament ein heftiger Kampf ausgebrochen. Es handelt sich um die Giltigkeit der neueren Pentateuchkritik. Was in der neueren Zeit durch soviele Untersuchungen aufgebaut worden ist, das wird, nachdem schon manche Vorgefechte in Deutschland, Holland, England und Amerika vorausgegangen waren, nunmehr in einem Generalsturm bekämpft.

Eine eingehende Beurteilung dieser Angriffe und der mit ihnen verbundenen neuen Behauptungen wird von allen Seiten erwartet. Denn auch die Altertumswissenschaft im allgemeinen ist an der Entscheidung dieser Frage stark interessiert.

Deshalb habe ich es unternommen, eine allseitige Prüfung der neuesten Angriffe und Aufstellungen im Gebiete der Pentateuchkritik auszuarbeiten, und dabei ist wegen des weitreichenden Interesses dieser Untersuchungen besonders auch dahin gestrebt worden, der Darlegung eine solche Form zu geben, daß sie auch für Nichtkenner des Hebräischen durchaus verständlich ist.

Möge sie sich nun als geeignet erweisen, den Kampf auf dem Gebiete der Pentateuchkritik zum richtigen Ziele zu führen!

Übrigens das Stellenregister dürfte insbesondere auch dem Exegeten gute Dienste leisten können, da man bei den einzelnen Stellen auch hauptsächlich die Textvarianten verzeichnet finden wird.

Bonn, Ostern 1914.

Ed. König.

Übersicht des Inhalts.

Seite



Wohl in keinem Stadium, das die entstehende und sich ausgestaltende Pentateuchkritik bis zur gegenwärtig herrschenden Urkundenhypothese durchlaufen hat, hat es an Bekämpfern derselben gefehlt. Aus dem Kreise dieser Gegner der Pentateuchkritik tritt aber eine besondere Gruppe insofern hervor, als manche bei ihren Angriffen auf die jetzt herrschende literarkritische Auffassung des Pentateuchs wesentlich von textkritischen Ansichten ausgegangen sind. An der Spitze dieser Gruppe steht wohl A. Klostermann mit einer der Abhandlungen in der Neuen kirchlichen Zeitschrift, die dann zu seinem Werke „Der Pentateuch" vereinigt worden sind: 1892 (S. 422 usw.). An ihn schlossen sich dann hauptsächlich die folgenden an: Joh. Lepsius in seiner Zeitschrift „Das Reich Christi" (Februar 1903), S. 20ff.; Joh. Dahse, Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik (im Archiv für Religionswissenschaft, im Dezember 1903, S. 305—319); F. Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients (1904), S. 176f.; Redpath, Criticism and Genesis (1905); Eerdmans in seinen Studien zur Pentateuchkritik I (1909), S. 53f.; Schlögl in The Expository Times (1909), 563; Harold M. Wiener z. B. in The Origin of the Pentateuch (1910) und hauptsächlich in Pentateuchal Studies (1912), S. 52ff.; Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, I (1912); ein Aufsatz in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1912, S. 748—756 über das Thema „Naht ein Umschwung in der Pentateuchkritik?"; eine kurze Darlegung in dem Evangelisch-kirchlichen Anzeiger (Berlin 1913, 28. Febr.) und „Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis?" (1913), das ein Separatabdruck aus Jul. Boehmers Monatsschrift „Die Studierstube" (1913, S. 309—328) ist.

Der letzterwähnte Gelehrte meint, daß die herrschende Pentateuchhypothese schon vor zehn Jahren hätte gestürzt

sein müssen, wenn nur sein erster Angriff beachtet und die von ihm geltend gemachten Direktiven befolgt worden wären. Er erhebt deswegen gegen die Vertreter der alttestamentlichen Fachwissenschaft eine förmliche Anklage auf Vernachlässigung seiner Forschungen (Textkritische usw., S. VI, 35 usw.; Wie erklärt sich usw.?, S. 3). Aber damit ist er nicht im Rechte. Denn nicht nur waren die Behauptungen seines Vorgängers Klostermann in meiner Einleitung, S. 167f. usw. geprüft worden, sondern ich hatte von einer direkten Beleuchtung des von Dahse im Archiv für Religionswissenschaft veröffentlichten Aufsatzes nur deshalb abgesehen, weil die mit seinen Gedanken vielfach identischen Aufstellungen von Lepsius schon im Jahre 1903 in meiner Schrift „Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments" ausführlich diskutiert worden waren [1]). Außerdem hatte gegen Dahses Parteigenossen Wiener, wie ich in der Besprechung seiner einzelnen Bücher (im Theol. Literaturblatt 1911, Sp. 99f. usw.), so auch Skinner in seinem International Critical Commentary zur Genesis (1910, p. XXXVf.) geschrieben, vgl. auch Driver, Book of Genesis, Addenda II, p. XLIIIf. Auch Kittel hat in seiner Geschichte des Volkes Israel I (1912), S. 265f. sich mit jenem Aufsatze Dahses von 1903 auseinandergesetzt, wie auch die in den erwähnten Studien von Eerdmans enthaltenen Bemerkungen über die Gottesnamen z. B. von Holzinger in der ZATW 1911, S. 50f. und von Steuernagel, Einleitung ins A. T. (1912), S. 136 kritisiert worden sind. Daß die Alttestamentler aber jene ersten Äußerungen Dahses nicht noch öfter geprüft haben, erklärt sich doch auch daraus, daß wir von Jahr zu Jahr auf die von ihm angekündigte Fortsetzung seiner Arbeit gewartet haben. Also die Vorwürfe, die Dahse den Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft wegen Nichtbeachtung jenes seines ersten Aufsatzes gemacht hat, sind ungerecht. Überdies wenn Sätze, wie dieser: „Jeder, der anderer Ansicht [als die neuere Urkundenhypothese] war, wurde entweder ignoriert oder als unwissenschaftlich gebrandmarkt" (Wie erklärt sich usw., S. 2), ohne alle Einschränkung

[1]) Ebendeshalb durfte eine in den Weihnachtsferien 1903/04 von mir für das Archiv für Rel. geschriebene Kritik der Abhandlung Dahses schließlich ungedruckt bleiben. — Die Worte von Dahse „Der Aufsatz von Lepsius, der in ‚Das Reich Christi' 1903 erschien, wurde gelesen und nichts weiter wurde über ihn gehört", die Dahse in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1912 geäußert und auch ins Englische hat übersetzen lassen (Is a revolution in Pentateuchal Criticism at hand?, London 1912, p. 9), enthalten eine Irreführung des Publikums. Meine ausdrücklich gegen den Aufsatz von Lepsius gerichtete Schrift „Glaubwürdigkeitsspuren usw." ist dabei einfach unterschlagen.

— zunächst vor dem Leserkreise der „Studierstube“ — ausgesprochen werden, so grenzt das an Verleumdung. Denn von mir z. B. ist kein Mitarbeiter ignoriert oder als unwissenschaftlich bezeichnet worden. Ich habe jeden sachlich kritisiert. Also wenn Dahse in „Textkritische usw.“, S. 45 „energisch dagegen Protest“ erheben zu müssen meint, daß Forscher seiner Ansicht „mit Hohn und Spott überschüttet“ worden seien, so möge er und andere Mitglieder seiner Gruppe sich nur selbst vor einem derartigen Verfahren hüten!

Aber auch noch mit anderen formellen Bemerkungen, die nichts zur Sache tun oder geradezu falsch sind, will er seine Position stützen oder wenigstens empfehlen. In diese Rubrik nichtsbeweisender Bemerkungen gehören z. B. folgende Äußerungen: die Betonung des Umstandes, daß „der Londoner Pfarrer D. Redpath einer der besten Kenner der LXX sei, über die er auch an der Universität Oxford Vorlesungen hielt“ (Wie erklärt sich usw., S. 3; ähnlich über Nestle auf S. 3 f.); oder „der Alttestamentler der holländischen Universität Leyden, B. Eerdmans, der Nachfolger des größten holländischen Alttestamentlers Kuenen, von dem Wellhausen bekennt am meisten gelernt zu haben [1]), erklärte seinem Meister Wellhausen, dem er bis dahin gefolgt war, den Krieg usw.“ (Wie erklärt sich usw., S. 5); oder Wellhausen selbst habe ihm brieflich „zugegeben, daß er mit jener Abhandlung (im Archiv für Rel.) den wunden Punkt der herrschenden Hypothese berührt habe“ (ebd., S. 6) [2]). Sodann aber geradezu methodisch falsch ist die Hervorhebung des Umstandes, daß die Kritiker über eine Frage im Fortgange der Untersuchung zu verschiedenen Urteilen gelangt sind (Textkritische usw., S. 124 f., 149; Evang. Anzeiger gegen Ende; Wie erklärt sich usw., S. 7 f.) [3]). Wie wenig wissenschaftlich ist doch dieses auch bei Green, Rupprecht, Finke, Redpath, Wiener, Möller beliebte Verfahren, ganze Seiten einfach mit dem Hinweis auf solche Meinungsverschiedenheiten der Kritiker zu bedecken! Denn etwas anderes ist es, durch den und jenen unwegräumbaren Umstand von der Notwendigkeit der Kritik überzeugt zu sein,

[1]) Dies hat Wellhausen vielmehr in bezug auf Vatke gesagt. Wenn Dahse pünktlich die betreffende Stelle in Wellhausens Schriften hinzugefügt hätte, wäre ihm der Fehler nicht passiert. Jenes Bekenntnis Wellhausens steht in seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels“, 2. Ausg., S. 14: „Vatke, von welchem ich das Meiste und Beste gelernt zu haben bekenne“.

[2]) Ohne hinzugefügte Begründung gilt aber auch ein Ausspruch Wellhausens nichts.

[3]) Das drückt Dahse sogar in dem unwissenschaftlichen Jargon aus, daß „der eine „„hü““, wo der andere „„hott““ sagt“ (Textkritische usw., S. 121).

und wieder etwas anderes ist es, ob man — sofort oder überhaupt — zur vollen Einheitlichkeit in der neuen Beurteilung der betreffenden Frage vordringen kann.

Doch nun zur Sache selbst, wenn ich, um die wissenschaftliche Methode nicht zu verletzen, noch kurz auf die Arbeiten hingewiesen habe, die seit dem Erscheinen der erwähnten Arbeiten Dahses aus den Jahren 1912 und 1913 zu ihrer Beurteilung erschienen und mir bekannt geworden sind: Sellin, Gehen wir einer Umwälzung auf dem Gebiete der Pentateuchkritik entgegen? (Neue kirchl. Zeitschr. 1913, Febr.); Strack im Evangelisch-kirchlichen Anzeiger (Berlin 1913, 6. Febr.); F. Baumgärtel im Theol. Literaturblatt 1913, Sp. 175ff.; Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 6 und hauptsächlich 378; ich selbst in der Theol. Literaturztg. 1913, Sp. 451f. und im Theol. Literaturblatt 1913, Sp. 532f.; Jul. Boehmer in „Die Studierstube", Okt. 1913, S. 503f.; endlich — last not least — J. Skinner in fünf gründlichen Artikeln des Expositor, April bis Okt. 1913. Dem darf ich nur noch hinzufügen, daß die Grundlinien zu meinem Urteil über die Leistung Dahses von mir sofort nach deren Erscheinen selbständig festgestellt worden sind, wie sich aus der Eigenart des Ganges der folgenden Untersuchung ergeben wird. Also nun zur Sache selbst!

Die Sache, um die es sich handelt, ist aber die Entscheidung der Frage, ob die jetzt herrschende Urkundenhypothese betreffs der Entstehung des Pentateuchs als unbegründet bezeichnet und durch eine andere Hypothese ersetzt werden darf und kann.

Die Unbegründetheit der gegenwärtig verbreitetsten literarischen Pentateuchauffassung meint aber Dahse mit mehreren Vorgängern hauptsächlich deswegen behaupten zu dürfen, weil die Überlieferung der Gottesnamen unsicher sei und diese daher nicht als Kennzeichen verschiedener Urkunden gelten könnten. Diese Unsicherheit in der Überlieferung der Gottesnamen behauptet man auf jener Seite aber wesentlich auf Grund der Vergleichung des massoretischen hebräischen Textes (MT) und der anderen Gestalten des A. T., insbesondere der ältesten griechischen Übersetzung, der sog. Septuaginta (LXX). Dem bisher herrschenden Verfahren in der Betreibung der Kritik des Pentateuchs meint er nämlich mit der Parole „Erst Textkritik und dann Literarkritik!" [1]) eine neue Bahn des Vorgehens anweisen zu können. Genauer meint er, ihr auch mit dem Satze „Erst

---

[1]) Textkritische usw., S. 14 usw.; Wie erklärt sich usw., S. 15.

Feststellung des am weitesten zurückliegenden Textes und dann eventuell Literarkritik!" (Neue kirchl. Zeitschr. 1912, 756) ein Stück von dem „Neuland" zeigen zu können, das er mit seinen „Textkritischen Materialien" zu betreten sich bewußt ist (Vorwort, S. V). Aber die Neuheit der Direktive „Erst Textkritik und dann Literarkritik!" muß ich wenigstens meinerseits ablehnen, da ich ja in meiner Einleitung ins A. T. den textkritischen Hauptteil zum grundlegenden ersten Teil gemacht habe, worauf erst von S. 134 an der literarkritische Hauptteil folgt [1]). Über die Berechtigung seines Ausdrucks „Neuland" mag er sich mit seiner Sondergruppe von Kritikern, hauptsächlich mit Grätz (vgl. meine Einleitung, S. 163f.) und Klostermann verständigen.

Speziell wegen ihrer Stellung zu den Varianten der LXX meint er dem Gros der bisherigen Bearbeiter des Pentateuchproblems gegenüber nicht nur die Tadelsworte de Lagardes (Textkritische usw., S. 45) wiederholen zu dürfen, sondern klagt er sie auch mit eigenen Sätzen der „Nachlässigkeit" an (Wie erklärt sich usw., S. 4), ja wirft ihnen „bodenlosen Leichtsinn" und ihren Arbeiten eine „beschämende Lücke" (S. 10) oder „grobe Nachlässigkeit" (S. 12) vor [2]). Aber damit hat er den bisherigen Erforschern der literarischen Entstehung des Pentateuchs zum Teil Unrecht getan. Denn zwar denen gegenüber durfte er wegen der geringen Rücksichtnahme auf den Wortlaut der LXX verwundert sein, welche die textgeschichtliche Autorität der LXX sehr hoch anzuschlagen pflegen, wie es die neuerdings weithin herrschende Theorie war und vielfach noch ist [3]). Aber diese neuerdings gewöhnliche Schätzung der LXX gegenüber dem MT ist ja von mir längst mit Vorführung von Belegen beanstandet worden (Einleitung, S. 114—119) [4]). Jedenfalls hat er mit jenen Anklagen sich einer Vorausnahme des Urteils über die gegenseitige Autorität des MT und der LXX usw. schuldig gemacht. Er hat die Vorfrage schon für erledigt gehalten, die betreffs dieser gegenseitigen textgeschichtlichen Autorität des MT

---

[1]) Die besondere Disposition dieses Buches (Bonn bei Marcus u. Weber, 580 S., 6 M.) verläuft so: III. Hauptteil (S. 437—509): Kanongeschichte mit Apokryphen u. Pseudepigraphen; IV. Hauptteil: Geschichte, Prinzipien u. Hilfsmittel der Auslegung des A. T.

[2]) Nur von Procksch' Genesiskommentar erkennt er ausdrücklich an, daß dieser der erste sei, der „die verschiedenen Gestaltungen der LXX bei der Erklärung berücksichtigt" (Wie erklärt sich usw., S. 12).

[3]) Wellhausen in Bleeks Einleitung[4], § 294 und viele andere.

[4]) Ähnlich aber auch z. B. Max Löhr in den eindringenden Prolegomena zum Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zu den Büchern Samuelis, p. LXXXIV, XCI usw.

und der übrigen Gestalten des A. T. besteht. Um diese Vorausnahme zu vermeiden, muß man mit folgender Untersuchung beginnen.

I.

Feststellung der textkritischen Autorität des MT im allgemeinen und speziell in bezug auf die Gottesnamen.

Mit einer solchen allgemeineren Untersuchung muß begonnen werden. Denn wenn die Autorität einer Gestalt des A. T. in bezug auf einen speziellen Punkt, wie z. B. die Gottesnamen, festgestellt werden soll, ist es methodisch falsch, von diesen selbst auszugehen, sondern ist ein anderer und allgemeinerer Ausgangspunkt zu suchen. Ja, wenn eine Gestalt des A. T. als Quelle zur Entscheidung einer Streitfrage benützt werden soll, muß doch das erste sein, daß ohne Rücksicht auf die betreffende Streitfrage von einem unbestreitbaren Punkte aus der Grad der Originalität der betreffenden Gestalt des A. T. festgestellt wird.

Nach einem weitreichenden neueren Urteile, das auch bei Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 8) einen Widerhall findet, ist der geringe Grad von textgeschichtlicher Geltung des MT schon dadurch entschieden, daß nur sehr spät geschriebene Manuskripte des hebräischen A. T. existieren.

Aber erstens ist bei diesem Urteil die Tatsache übersehen, daß spät geschriebene Codices oft eine ursprünglichere Gestalt eines Textes darstellen, als ältere Handschriften. Einen Beleg für diese Tatsache hat ja z. B. Diettrich wieder gegeben, indem er in bezug auf die altsyrische Übersetzung zeigte, daß „ein Codex des IX. Jahrhunderts in zahlreichen Fällen noch ältere Traditionen bietet als die im VI. Jahrhundert geschriebenen Codices A und D [1]). Außerdem ist an die Tatsache zu erinnern, daß die Unzialcodices zum Jesus Sirach alle eine Blätterversetzung enthalten, und nur in der Minuskelhandschrift 248, die aus dem 14. Jahrhundert stammt, wie auch in Versionen, die richtige Ordnung des Textes bewahrt ist [2]). Es ist deshalb ja bedauerlich, daß Swetes Ausgabe der LXX sich auf die Majuskelhandschriften beschränkt. Daher hat sie z. B. bei Sir. 43, 23 das unsinnige *αὐτὴν Ἰησοῦς* statt *ἐφύτευσεν ἐν αὐτῇ*

---

[1]) Ein Apparatus criticus zur Peschito zum Propheten Jesaja (1905), S. XXXII.

[2]) Fritzsche, Libri apocryphi graece, p. 462.

νήσους[1]). — Zweitens leidet die Sicherheit jenes Urteils auch daran, daß der Mangel an alten Handschriften dadurch ausgeglichen werden kann, daß die jetzt existierenden Abschriften des hebräischen A. T. auf Musterexemplare zurückgehen können, die in der Literatur genannt sind (meine Einleitung, S. 26), und daß in bezug auf die Herstellung der offiziellen Abschriften äußerst strenge Regeln bestanden, die in meiner Einleitung (S. 28f.) mitgeteilt sind. — Drittens auch das jetzt landläufige Urteil (z. B. bei Cornill, Einleitung 1913, S. 291), daß der MT von einem einzigen Musterexemplar herstamme, ist ebenfalls nicht sicher. Denn vor allem ist es nicht wahrscheinlich, daß es zur Zeit des Barkochba-Aufstandes (132—135 n. Chr.) nicht mehrere Exemplare des Pentateuchs usw. in Palästina oder Babylonien gegeben habe, und sodann stimmen auch die vorhandenen Abschriften des MT nicht so absolut zusammen, wie im Anschluß an de Lagarde viele gesagt haben[2]). Man wird auch nicht mit P. Kahle (Masoreten des Ostens 1913, S. XIX) sich zu denken haben, daß „eine Version des Textes als maßgebend angesehen wurde, und die Masora daran gearbeitet hat, diesem Texte zum Siege zu verhelfen. Sie hat mehr und mehr dafür gesorgt, daß alle Abweichungen schwanden und alle Eigentümlichkeiten dieses bis zu einem gewissen Grade zufällig zu Ansehen gelangten Textes (litterae majusculae etc.) in allen Handschriften, die als zuverlässig gelten wollten, eingeführt wurden". Das wahrscheinlichste Urteil ist vielmehr dieses. Da es schon an sich unwahrscheinlich ist, daß zur Zeit des Barkochba-Aufstandes nur ein einziges Exemplar des hebräischen A. T. existiert habe oder nur eine Version des hebräischen Textes „zufällig" zu Ansehen gelangt sei, und da diese an sich unwahrscheinliche Annahme auch nicht durch eine absolute Übereinstimmung der Textzeugen verlangt wird: so ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die sog. Eigentümlichkeiten des MT in verschiedenen Handschriften auftraten und aus ihnen von den Masoreten gesammelt wurden, endlich aber nach deren Verzeichnissen in allen korrekt sein wollenden Abschriften mehr oder weniger (Belege gibt meine Einleitung, S. 50—52) Nachahmung fanden.

Also mit den erwähnten jetzt weithin herrschenden Annahmen ist die Wertlosigkeit des MT nicht entschieden.

---

[1]) Noch andere Beispiele von besseren Lesarten später Handschriften gibt Riggenbach im Theol. Literaturblatt 1908, Sp. 21 in der Besprechung von Helbings Grammatik der Septuaginta.

[2]) Man denke nur zunächst an die über 220 Varianten, die sich zwischen den orientalischen (babylonischen) und den westländischen (tiberiensischen) Handschriften finden, vgl. P. Kahle, Der masoretische Text des A. T. (1902), S. 18—23 und „Masoreten des Ostens" (1913), S. 99f., aber auch die Darlegung über spätere Differenzen, die in meiner Einleitung, S. 50—52 nachgewiesen worden sind.

Vielmehr muß ein anderer Weg eingeschlagen werden, um den Grad seines Wertes zu bestimmen. Dieser Weg besteht in dem Zweige der Forschung, auf den ich nun schon mehrmals, wenn auch immer noch viel Ignorierung gegenüber, hinweise. Diesen Weg zeigt die Direktive, daß die Charakterzüge eines alten Dokuments, welche kurz die positiven Glaubwürdigkeitsspuren desselben genannt werden können, in erster Linie und jedenfalls mit demselben Eifer gesucht und beachtet werden müssen, der den negativen Eigenheiten des betreffenden Literaturdenkmals gewidmet zu werden pflegt.

Im hebräischen Texte des A. T. finden sich zunächst Spuren der dialektischen Verschiedenheiten, die in der Sprache Israels herrschten: In der Geschichte von Gideon, dessen Wohnort ʿOphra ja im mittleren Palästina lag, zeigt sich dreimal das kürzere Relativum *sche* oder *scha* (Ri. 6, 17; 7, 12; 8, 26), das sonst in den Prosapartien des Richterbuchs nicht auftritt. Ferner in den Erzählungen über die Propheten Elia und Elisa, die im nördlicheren Königreich wirkten, treffen wir folgende Besonderheiten: אתי = *'atti* „du" (fem.) 2 K. 4, 16. 23; 8, 1, sodann die dem entsprechenden und also nicht zufällig auftretenden Formen לכי = *lᵉkhî* „dir" (fem.) 4, 2 und כי = *khî* „dein" (o Frau) 4, 3. 7[ab], ferner wieder jenes kürzere Relativum *sche* 6, 11, auch die kürzeren Namensformen Elijja usw. in 1, 2—4. 8. 12, und diese dialektischen Eigenheiten sind, worauf es hier bei dieser textgeschichtlichen Untersuchung ausschließlich ankommt, bei der Vererbung des alttestamentlichen Textes nicht verwischt worden.

Sodann zeigen sich Erscheinungen, welche auf die verschiedenen Stufen der geschichtlichen Entwicklung des Hebräischen hinweisen.

So gibt es schon in bezug auf die Orthographie Spuren der Altertümlichkeit, nämlich z. B. das ה am Ende der drei Verbalformen *peraʿoh* Ex. 32, 25, *qabboh* Num. 23, 8 und *hizqîroh* 2 K. 6, 10, und sie sind beim Abschreiben des Textes nicht beseitigt worden. — Ferner zeigt sich in der Lautlehre z. B. diese Tatsache: Der Vater Davids heißt *Jischaj* von 1 S. 16, 1 an, aber *'îschaj* (אישי), was nach vielen ähnlichen Spuren den späteren Übergang des anlautenden *j* in Spiritus lenis zeigt, erst einmal in der Chronika (1 Ch. 2, 13). Daß in der Chronika sich meistens auch die ältere Form zeigt, tut nichts zur Sache[1]). Es taucht die spätere Aussprache nur

[1]) Gegen Bertholet in der Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 474.

eben in der erst um 300 v. Chr. geschriebenen Chronika auf und ist nicht von den Abschreibern nach 1 S. 16, 1 usw. zurückgetragen worden. Das ist der hier entscheidende Punkt. — Der Name der Stadt Damaskus erscheint in der Form *Dammèseq* (arabisch: *Damischqu*) ca. 38 mal von Gen. 14, 15 an, und ca. 29 von diesen Stellen stehen in den Königsbüchern (I, 11, 24 usw.). Aber dieser Name zeigt in den Parallelberichten den erleichternden Übergangslaut *r*, denn *Darmèseq* begegnet sechsmal in der Chronika (I, 18, 5 f.; II, 16, 2; 24, 23; 28, 5. 23), und während der Jahrhunderte der Textüberlieferung ist die spätere Form nicht einmal in die Parallelstellen der Königsbücher hineingebracht worden, obgleich die späteren Abschreiber, denen das aramäische *Darmaskos* (mit *r*!) ja vom Targum her geläufig war, leicht zu solcher Übertragung geneigt sein konnten[1]. — Auf dem Gebiete der Formenlehre begegnet z. B. die kürzere Form *náchnu* sechsmal (Gen. 42, 11[a]; Ex. 16, 7 f.; Num. 32, 32; 2 S. 17, 12; Kl. 3, 42), und sie ist im Laufe der Jahrhunderte nicht in die gewöhnliche Form *'anáchnu* verwandelt worden, wie es im samaritanischen Pentateuch geschehen ist. Ferner eine von den vielen Imperfektformen mit der Endung *ûn* (Gen. 3, 3 usw.) ist nicht etwa einmal in den Büchern Esr., Neh., Esth., Dan., Qoh. nachgeahmt worden. — Was endlich die Geschichte der Syntax anlangt, so zeigt sich deutlich z. B. ein Fortschreiten zur Verwendung des *le* als Akkusativzeichen, aber bloß in den späteren Büchern (meine Syntax, S. 269—275), und die doppelte Setzung des Zählobjektes hört bei 1 K. 6, 1 auf (alle ca. 40 Stellen findet man in meiner Syntax, S. 329 f.), aber bei den unendlich vielen Zahlangaben der späteren Bücher ist jener Gebrauch niemals von den Abschreibern nachgeahmt worden.

Besonders deutliche Belege für diese merkwürdige Tatsache kann man beispielsweise noch in folgenden Partien beobachten. In 2 K. 18, 14—16 begegnet für den König Hiskia fünfmal die kürzere Namensform *Chizqijja*, aber in 18, 13 und 17 ff.—20, 21 steht 29 mal die längere Form *Chizqijjáhu* (oder *Jechiz.* 20, 10). Die längere Gestalt des Namens ist nicht einmal in die drei Verse 18, 14—16 hineingeschrieben worden, die auch wegen ihrer Abwesenheit in dem Paralleltexte Jes. 36—39 und wegen ihres eigenartigen Inhalts aus einer besonderen Quelle stammten. Vielmehr steht da nur die kürzere Namensform. Ebensowenig hat man die kürzere Gestalt des Namens einmal in 18, 17—20, 21 nachgeahmt. Ein

[1]) Mehr Beispiele gibt meine Einleitung, S. 56, 272 f. usw.

ebensolches Beharren in der Fortpflanzung des hebräischen Textes durch die Jahrhunderte hindurch beobachtet man auch z. B. bei den „Paralleltexten“, deren Gruppen in meiner Einleitung, S. 56f. zusammengestellt sind. Wie nahe hätte es beim Abschreiben z. B. der beiden Gestalten des Dekalogs in Ex. 20, 2—17 und Deut. 5, 6—18 gelegen, den beiderseitigen Wortlaut zu nivellieren! Aber nein, die Verschiedenheiten sind immer weiter vererbt worden. Ebenso steht es in bezug auf die Besonderheiten der parallelen Psalmen 14 und 53 usw. usw., und besonders lehrreich ist eine Vergleichung der beiden Gestalten, in denen die Tempelweihrede Salomos im A. T. dargeboten wird. Da findet man z. B. die Form *'abotham* „ihre Väter“ [1] (1 K. 8, 34) im parallelen Texte (2 Ch. 6, 25) durch die sekundäre Form *'abothehem* ersetzt. Ferner ist der seltenere Ausdruck *lajla wajom* „bei Nacht und Tag“ (1 K. 8, 29) mit dem gebräuchlicheren Wortpaar *jom walajla* „bei Tag und bei Nacht“ vertauscht (2 Ch. 6, 20). Diese und viele andere Anzeichen lehren, daß die Stoffe der israelitischen Erinnerung allerdings in den sprachlichen Formen der verschiedenen Zeiten dargestellt worden sind. Aber dies geschah, wenn die alten Materialien in selbständigen neuen Werken erzählt wurden. Aber nicht geschah es, wenn man die älteren Werke durch Abschreiben vervielfältigte.

Schon diese Proben von den Tatsachenreihen, welche zeigen, daß Besonderheiten althebräischer Texte bei deren abschriftlicher Vererbung bewahrt worden sind, genügen zum Beweise dafür, daß der Textbestand des A. T. keineswegs der positiven Glaubwürdigkeitsspuren entbehrt. Die Beweiskraft dieser Materialien kann auch nicht mit Bertholet in der Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 473 erstens so bestritten werden, daß man die eine oder die andere der früher von mir angeführten Formen durch Textkritik beseitigt und beseitigen kann, wie z. B. das *samáhu* des MT in Hes. 7, 20. Diese wenigen möglicherweise unsicheren Formen habe ich hier nicht wieder angeführt, und außerdem können dafür ganze Reihen anderer Formen in den Beweis eingestellt werden. Freilich hat er zweitens bemerkt, daß „aus der Inkonsequenz, mit der hin und wieder eine ältere Textform festgehalten worden ist, gerade auf die Unzuverlässigkeit unserer Textüberlieferung geschlossen werden dürfte“ (Sp. 473). Also die Spuren der Altertümlichkeit der hebräischen Texte sollen zu Anzeichen

[1] Sie ist nach den Tatsachen des A. T. und nach dem Ausweis anderer semitischer Sprachen die ältere Form (vgl. mein Lehrgebäude II, 15. 87).

ihrer Minderwertigkeit umgeprägt werden. Aber dem ist folgendes entgegenzustellen. Vor allem kann durchaus nicht zweifellos behauptet werden, daß die von mir aufgezeigten altertümlichen Sprachelemente nur Fragmente eines einst vorhandenen Zustandes seien. Denn dieser Zustand braucht auch schon zur Zeit der Entstehung eines betreffenden Textes nicht mehr ein gleichmäßig archaistischer gewesen zu sein, wie dies ja in den Entwicklungsstadien jeder Sprache vorkommt. Sodann auch wenige noch erhaltene Spuren der Schönheit einer Gestalt gelten doch sonst als faktische Beweise der Schönheit. Oder vielmehr ist hier zu sagen: Spuren der Echtheit einer Erscheinung haben, wenn sie auch vereinzelt oder spärlich geworden sind, doch z. B. bei einer antiken Statue immer noch und mit Recht als solche Spuren gegolten. Also ist es ein Unrecht, sie nicht auch bei literarischen Denkmälern als solche anzuerkennen.

Durch derartige Bemerkungen, wie sie einstmals in der Theol. Literaturzeitung vorgebracht worden sind, können also meine Nachweise nicht ihres Wertes für die wissenschaftliche Erforschung des A. T. beraubt werden. Ich habe auf ein neues Gebiet von Tatsachen hingewiesen. Dies wird für alle gerechten Beurteiler des Ganges der Geschichte der alttestamentlichen Wissenschaft als Faktum bestehen bleiben und kann nicht durch die Streichung einiger bestreitbarer Teilchen meines Beweismaterials beseitigt werden. Solches Material liegt in den statistisch vollständigen Aufzählungen meines Lehrgebäudes (hauptsächlich auch meiner Syntax) reichlich vor, und solches Material bringe ich auch immer neu hinzu, indem ich z. B. auf ein ägyptologisches Zeugnis für die Güte des MT hinweise. Dies hat der Ägyptolog in Straßburg in folgenden Worten abgegeben: „Diejenigen ägyptischen Eigennamen usw., welche sich mit Sicherheit deuten lassen, sind im MT vortrefflich wiedergegeben. Daraus ziehe ich natürlich nicht den Schluß, daß jede Textkonjektur für ägyptische Wörter unzulässig sei, aber es will mich bedünken, daß wir damit nicht zu schnell bei der Hand sein sollten“ [1]). Übrigens wird auch in Babylonien in der Überlieferung religiöser Texte aus der Zeit von 2000 v. Chr. eine außerordentliche Gleichförmigkeit mit denen beobachtet, die in der Bibliothek Assurbanipals (668—626) gefunden worden sind [2]).

Also diese Seite an der Beschaffenheit des hebräischen A. T. darf auch nicht übersehen werden, während von den Veränderungen, die am Original z. B. der Paralleltexte (Jes. 2,

---

[1]) W. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum A. T. (1904), S. 5 f.

[2]) Nachgewiesen von A. H. Sayce in The Expository Times 1912/13, p. 36 f.

2—4 || Mi. 4, 1—3 usw.) zweifellos eingetreten sind, und von den fraglosen Verderbnissen dieses Textes gesprochen wird[1]. Aber trotz der zweifellosen Stabilität, die für die Vererbung des hebräischen Textes durch die oben vorgelegten Proben von beweisenden Materialien festgestellt worden ist, könnten doch die Gottesnamen eine Beute der Veränderung geworden sein, wie solche in mehr als einem Stadium der Geschichte des hebräischen Textes nachweislich eingetreten ist. In dieser Geschichte sind betreffs der Veränderlichkeit des alttestamentlichen Wortlauts wesentlich zwei Stadien voneinander zu unterscheiden: erstens die Zeit bis zum Abschluß der Entstehung des A. T., also mit Einschluß der zum Teil fraglichen Schlußredaktion, Sammlung und grundlegenden Kanonisierung, zweitens die Zeit der Weitervererbung des entstandenen oder zum Abschluß gekommenen A. T. Auch in der letzteren Hauptperiode wechselte übrigens noch eine doppelte Art des Verhältnisses zum Texte, insofern man zunächst noch am Rande Korrekturen oder Veränderungen des konsonantischen Wortlautes anbrachte und dann die Punktation hinzufügte, während später das Gesetz der Unveränderlichkeit des Textes aufgestellt wurde, wenn es auch praktisch nicht ausnahmslos beim Abschreiben durchgeführt wurde. In jener ersteren Hauptperiode war also die geistige Stellung Israels zum Buchstaben seiner alten Literatur eine viel freiere als im erwähnten zweiten Hauptstadium. Dies ergibt sich ja beispielsweise schon aus dem Faktum, daß Israel sich einstmals nicht scheute, sogar am Grundgesetz des Dekalogs Variationen vorzunehmen, und wie diese verschiedenen Phasen der Textgeschichte weiter in meiner Einleitung, S. 57 ff. und hauptsächlich 78—85 untersucht worden sind. Welches also war in diesen zwei verschiedenen Perioden der Textgeschichte des A. T. tatsächlich das Schicksal der Gottesnamen und welches konnte dieses Schicksal sein?

Daß in der älteren Periode des kurz gesagt noch entstehenden A. T. auch die Gottesnamen noch an der freieren Stellung Israels zum Wortlaut seiner Religionsurkunden teilnahmen, ist durch Tatsachen festgestellt. Dies ersehen wir ja zunächst daraus, daß die Gottesbezeichnungen in den geschichtlichen Texten der Bücher Samuelis und der Könige bei ihrer Wiederholung in der Chronika verändert worden sind: Jahve 2 S. 6, 9 || ha-elohim (die = die wahre Gottheit) 1 Ch. 13, 12 (2 mal); Jahve 2 S. 23, 17 || Elohim („Gottheit oder Gott") 1 Ch. 11, 19; Jahve 1 K. 12, 15 || ha-elohim 2 Ch.

[1]) Vorgeführt in meiner Einleitung, S. 57—87.

10, 15; Adonaj (mein = der HErr) 1 K. 22, 6 || ha-elohim 2 Ch. 18, 5; Jahve 2 K. 11, 3. 10; 22, 19 || ha-elohim 2 Ch. 22, 12; 23, 9; 34, 27 [1]). Dieselbe Erscheinung beobachten wir in dichterischen Partien. Denn im Unterschied von Ps. 1—41, wo Jahve 272 mal und Elohim nur 15 mal gebraucht ist, tritt in Ps. 42—83 Jahve bloß 46 mal, aber Elohim 204 mal auf. Diese Bevorzugung von Elohim in Ps. 42—83 rührt allerdings nicht von den Dichtern selbst her. Dies zeigt sich in folgender Weise: Ebenderselbe Psalm (14) ist jahvistisch und auch (53) elohimisch, denn als Eigenname des wahren Gottes steht Jahve in 14, 2. 4. 6. 7, aber Elohim in 53, 3. 5. 6. 7. Das Elohim entsprach vielmehr dem religiösen Bewußtsein eines Sammlers, denn zwar Jahve ist in Elohim umgeändert, aber die Fälle von Elohim in Ps. 57, 8—12 und 60, 7—14 sind bei der Wiederholung dieser Poesien in Ps. 108 beibehalten worden. Aber, was in dieser gegenwärtigen Untersuchung die Hauptsache ist, die Umänderung von Jahve in Elohim innerhalb der Psalmen 42—83 ist noch in der Periode geschehen, in der überhaupt noch der Text oben im Texte selbst (als sog. Kethîb) geändert wurde.

Aus welchem Grunde diese spätere Ersetzung von Jahve durch Elohim oder ha-elohim geschehen ist, das ist jetzt hier bei dieser Untersuchung Nebensache. Die Ersetzung stimmt aber damit zusammen, daß z. B. auch in dem spät geschriebenen Buche Daniel der Name Jahve ebenso vermieden ist (außer in dem an ältere Vorbilder sich anlehnenden Gebete, Kap. 9), wie in dem Buche Qoheleth. Teils Scheu vor der hart zu bestrafenden Profanierung (Lev. 24, 15) des speziellen Gottesnamens der israelitischen Religion [2]) und teils die Befürchtung, den Gott dieser Religion durch den Gebrauch eines Eigennamens als ein einzelnes Glied eines Pantheons erscheinen zu lassen, haben dabei am wahrscheinlichsten zusammengewirkt. Aber die Hauptsache, die jetzt hier in dieser Untersuchung zu betonen ist, ist diese, daß die nachgewiesene Ersetzung von Jahve durch Elohim oder ha-elohim in der älteren Zeit, noch während der Periode der Entstehung und Sammlung des althebräischen Schrifttums geschehen ist, so daß man kein Recht hat, sich auf diesen Vorgang zu berufen, wenn es sich um die Schicksale der Gottesnamen in Schriften handelt, die, wie das Gesetz, seit 444 als religiöse Autorität anerkannt waren, und wenn die Schicksale der Gottesnamen in späteren

---

[1]) Parallellaufende Texterscheinungen der betreffenden Bücher außerhalb der Gottesnamen verzeichnet meine Einleitung, S. 77.

[2]) Es ist ein Moment im Prozeß der Transzendentalisierung, über den meine „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt" (1912), S. 476 ff. handelt.

Zeiten überhaupt in Frage stehen. Dieser Unterschied ist z. B. von de Lagarde übersehen worden, als er den von Dahse (Textkritische usw., S. 46) zitierten Satz schrieb: „Von 444 bis zu Jesu Tode muß sich der Teil der jüdischen Theologie entwickelt haben, welcher sich mit den Namen Gottes beschäftigte.“ Erstens ist dieses „muß“ unbewiesen, soweit nicht oben von mir Beweise dafür aus Chronika, Psalter, Daniel, Qoheleth beigebracht worden sind, und zweitens ist bis auf den Erweis des Gegenteils zu behaupten, daß die an Chronika (um 300 v. Chr.) und den anderen erwähnten Partien des A. T. erwiesene Stellung der Judenschaft zu den Gottesnamen sich nur in bezug auf die noch im Entstehen begriffenen Schriften, also nicht in bezug auf das Gesetzbuch geäußert hat [1]). Ebenso ist jener Unterschied, wie von Eerdmans (vgl. dagegen schon Holzinger in ZATW 1911, S. 51), so auch von Dahse schon dadurch übersehen worden, daß er jenen Satz de Lagardes mit Zustimmung wiederholte (Textkritische usw., S. 46) und überhaupt spätere jüdische Hände eine Änderung der Gottesnamen im Texte des Pentateuchs vornehmen läßt (Textkritische usw., S. 48 usw.).

Die erste Angriffskolonne nun, die Dahse (Textkritische usw., S. 51 und anderwärts) gegen die Autorität der Gottesnamen des MT aufmarschieren läßt, liegt in folgenden Worten:

„1. Man hat sich nicht gescheut, im hebräischen Schrifttum Gottesnamen zu ändern, was man

a) in den Büchern der Psalmen und Chronik noch deutlich sieht,

b) im Talmud bezeugt findet,

c) im Targum im höchsten Grade ausgeführt findet.“

Diese seine erste Angriffskolonne muß vor der Tatsache der verschiedenen Phasen, welche die Freiheit der Textbehandlung bei Israel-Juda durchgemacht hat, zurückweichen. Die oben (S. 12f.) wieder in Erinnerung gebrachte Tatsache, daß die jüdischen Schriftgelehrten nur in der ersten Periode, in der Zeit des noch entstehenden alttestamentlichen Schrifttums am Texte selbst Änderungen vorgenommen haben, macht jene Aufstellung Dahse zuschanden. Denn

a) die in den Büchern der Chronika und innerhalb der Elohim-Psalmen beobachtete Änderung von Gottesnamen innerhalb des Textes fällt eben in jene erste Periode. Schon damit fällt auch ein solcher Satz dahin, wie er bei Dahse in „Wie erklärt sich usw.“, S. 8 gelesen wird: „Es ist selbst-

[1]) Sind doch noch im N. T. die aus dem Gesetzbuche entnommenen Zitate weniger frei gegenüber dem hebräischen Texte, als die aus dem übrigen A. T. genommenen Zitate (H. Hammer, Traktat vom Samaritaner-Messias, 1913, S. 47).

verständlich, daß der gegenwärtige Zustand der Genesis nicht der ist, in dem die Genesis die Hand ihres Verfassers, resp. ihres letzten Bearbeiters verlassen hat. Zum Beweise dessen braucht man ja nur an die doppelt überlieferten Stücke des althebräischen Schrifttums zu denken: Ps. 18 im Vergleich mit 2 S. 22." Aber auch an sich ist dieser Beweis falsch. Denn erstens muß diese Veränderlichkeit des Textes nicht überall sich geltend gemacht haben, und zweitens ist das Gesetzbuch möglicherweise, ja wahrscheinlicherweise mit konservativerem Geiste behandelt worden, als andere Teile des A. T. (s. o. S. 13). Auf jeden Fall aber haben die, welche meinen, daß in den Abschnitten der Genesis die Gottesnamen später noch im Texte geändert worden seien, folgendes übersehen. Dann müßten diese Teile der Genesis zur Zeit dieser Änderung eben noch als gesonderte Urkunden existiert haben und das Buch der Genesis noch im Entstehen begriffen gewesen sein.

b) Auch „im Talmud findet sich bezeugt" (Dahse, Textkritische usw., S. 51), daß die Judenschaft „die Gottesnamen im hebräischen Schrifttum geändert hat"? Worauf beruht diese Behauptung? Dies erfahren wir nach einigem Suchen auf S. 21 in folgenden Worten: „Steht nicht gerade in bezug auf unsere Frage im Talmud der Satz „„Manasse schnitt den Namen Jahves aus den Büchern des A. T."" (cf. A. Wünsche, Der babylonische Talmud II, 3, S. 234) vgl. auch martyrium Jes. 2, 3: „„er veränderte, was im Hause seines Vaters vor Hiskia gegolten hatte: die Worte der Weisheit und den Gottesdienst"", und deutet das nicht hin auf große Veränderungen, die in bezug auf den Gebrauch der Gottesnamen im Laufe der Zeit stattgefunden haben?" — Also eine Bemerkung des Talmud über den König Manasse (ca. 696—641 v. Chr.), das ist das ganze talmudische Zeugnis, das Dahse zugunsten seines Auftretens anführen zu können meint. Nun gut, eine solche späte Bemerkung soll als geschichtliches Zeugnis gelten, und jene talmudische Ausdrucksweise soll nicht bloß die Untreue Manasses gegen die Jahvereligion auf konkret handgreifliche Art darstellen. Auf jeden Fall aber fällt das in dieser talmudischen Notiz erwähnte Verfahren jenes von der Jahvereligion wegstrebenden Königs Manasse (diskutiert in meiner „Geschichte usw.", S. 354. 356 f.) in die Zeit des entstehenden A. T., gilt also auch deswegen nichts für die spätere Zeit der Behandlung des Textes der Religionsschriften Israels. Außerdem heißt es im Talmud nicht „man" hat den Namen Jahve beseitigt, sondern „Manasse". Welch armseliges Zeugnis also, worauf man sich da so laut beruft!

c) Was man sodann im Targum an Änderung von Gottesnamen beobachtet, betrifft nicht den Text selbst, sondern steht vielmehr auf der gleichen Stufe, wie die Änderungen, die außerhalb des Textes in den sog. Randlesarten (im Qerê) später vorgenommen worden sind. Infolgedessen machen diese targumischen Änderungen keine „Redaktion" (Wie erklärt sich usw., S. 3) aus, denn sie sind nicht im Texte selbst gemacht. Das ist unwissenschaftlicher Gebrauch des Wortes „Redaktion" oder „Rezension".

Was in diesen Targumen, wie zunächst im Targum Onqelos an den Gottesnamen geändert worden ist, das liegt auf der gleichen Stufe mit allen anderen Veränderungen, die da bei Gelegenheit der Übersetzung ins Aramäische am Wortlaut bei den Prozessen vorgenommen worden sind, die ich kurz als den der Idealisierung und den der Transzendentalisierung bezeichnet und in meiner Geschichte usw., S. 476 bis 484 im einzelnen vorgeführt habe. Deshalb mußte auch der Einwand abgewiesen werden, den Lepsius einst machen zu können meinte, indem er darauf aufmerksam machte, daß das Targum Onqelos in Gen. 1, 1—2, 3 statt Elohim immer den Namen Jeja (= Jahve) biete. Schon 1903 mußte in „Glaubwürdigkeitsspuren des A. T.", S. 17 darauf hingewiesen werden, daß das Targum nach seiner sonstigen freien Stellung zum Wortlaut des hebräischen A. T. auch nicht in bezug auf die Gottesbenennung als Zeuge des Originalwortlautes geltend gemacht werden kann. Außerdem habe ich dort (S. 18—20) das ergänzt, was Lepsius als Lücke gelassen hatte, nämlich zu zeigen, wie sich das Targum Onqelos hinter Gen. 2, 3 zu den Gottesnamen gestellt hat. Davon will ich hier nur den Anfang — in verbesserter Gestalt — wiederholen, muß es aber auch tun, um Dahses obigen Appell an das Targum auf seine Schallweite zu prüfen.

Die Sachlage ist aber diese. Innerhalb des Abschnittes 2, 4b—3, 24 ist vom MT der Gottesname Jahve im Wechselgespräch zwischen der Schlange und dem Weibe vermieden und der allgemeine Ausdruck „Gottheit = Gott" gesetzt worden (3, 1b. 3. 5), wie „Jahve" im Munde der Bäume (Ri. 9, 13) und für gewöhnlich auch im Munde von Nichtisraeliten und in bezug auf sie vermieden ist (Gen. 9, 27 usw.), so daß also jene Vermeidung von „Jahve" in 3, 1b. 3. 5 auf feine Weise vollständig erklärt ist. Aber das Targum Onqelos bietet auch in 3, 1b sein Jeja = Jahve, wie auch in v. 3, und daß dieses eine sekundäre Ausdrucksweise ist, wird auch noch dadurch bezeugt, daß in dem noch übrig bleibenden v. 5 die Ausdrucksweise *qodam Jeja* „vor Jahve" steht, durch die das Targum auch sonst (meine Geschichte usw., S. 482) die spätere

Hinaushebung Gottes über den Verkehr mit den Menschen auszudrücken pflegt. „Jahve" steht für „Elohim" bei Onqelos ferner auch in 4, 25, wahrscheinlich weil es auch im hebräischen Texte des darauffolgenden v. 26 heißt „anrufen den Namen Jahves". Aber wenn die Gleichheit der Gottesbezeichnung in 4, 25 und 26 ursprünglich vorhanden gewesen wäre, würde niemand sie beseitigt haben.

Das aus den Beobachtungen, die hier und a. a. O. weiterhin über den Gebrauch der Gottesnamen in den Targumen angestellt worden sind, zu ziehende Urteil kann nur dieses sein: 1. Einzelne Punkte des vom Targum gebotenen Bestandes an Gottesnamen sind sichere Anzeichen davon, daß im Targum der spätere Wortlaut vorliegt. Besonders eklatant ergibt sich das auch z. B. daraus, daß in 9, 17 statt Elohim die Redeweise „Memra Jeja" steht[1]), oder im Fragmententargum von 1, 2 statt „der Geist Gottes" vielmehr „der Geist des Erbarmens, der von vor Jahve stammt" usw.[2]) — 2. Dieser targumische Bestand der Gottesnamen kann, wie in jenen drei Stellen 3, 1^{b}. 3. 5, so auch im allgemeinen als Produkt der Ausgleichung von Unterschieden verstanden werden. Aber wenn umgedreht, wie jetzt im Targum Onqelos, ursprünglich überall Jahve gestanden hätte, wie wäre dann der Textbestand zu erklären, der im hebräischen A. T. vorliegt? Wenn in 1, 1—2, 3 ursprünglich Jahve gesetzt gewesen wäre, so hätte man dann später in diesem Stücke ebenso „Jahve Elohim" (aramäisch: Jeja Elohim) gesetzt, wie im Targum Onqelos von 2, 4^{b}—3, 24 „Jeja (Jahve) Elohim" gesetzt worden ist, weil im letztgenannten Abschnitte (abgesehen vom Zwiegespräch zwischen Schlange und Weib in 3, 1^{b}. 3. 5) eben faktisch ursprünglich Jahve gestanden hat. Ferner wenn von vornherein — gemäß dem Targum Onqelos — überall Jahve gestanden hätte, wie wäre man dann dazu gekommen, in dem Abschnitte über die Schöpfung 1, 1—2, 3 den Namen Elohim einzusetzen und in dem Abschnitte über Kain usw. (4, 1—24) den Namen (Jeja =) Jahve zu lassen, in den Abschnitten über den besonderen Gnadenbund Gottes mit Noah (6, 9—22 und 9, 1—17) wieder nur den Namen Elohim einzusetzen, dagegen in dem Abschnitt über den Turmbau zu Babel (11, 1—9) den Namen Jahve wieder beizubehalten? Dies wäre eine Art des Verfahrens, für die es keine Analogie

[1]) Über Memra (ὁ λόγος) vgl. meine Geschichte usw., S. 483. 565.

[2]) Daß „mit Recht" in meinen „Glaubwürdigkeitsspuren usw." S. 18 ff. gegenüber Lepsius darauf hingewiesen worden sei, daß „im Targum der späteste Wortlaut der Gottesnamen vorliege", dies hat übrigens auch Dahse, Textkritische usw., S. 47 ausdrücklich anerkannt.

und überhaupt keine Erklärung gäbe. Folglich ist nichts damit ausgerichtet, wenn Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 3) hervorhebt, er habe schon 1903 darauf aufmerksam gemacht, daß „die aramäischen Übersetzungen (die Targume) für alle drei Gottesbezeichnungen (Elohim, Jahve, Adonaj) immer Jahve hätten."

Jene bis jetzt schon durch mehrere Zeugnisse bekundete Tatsache, daß die Judenschaft dem Prozesse der Veränderung des Wortlauts der althebräischen Schriften nur während der Entstehung und Sammlung bis zur Kanonisierung mit Freiheit gegenüberstanden, wird nun weiter auch durch die Beschaffenheit der Gottesnamen des Samaritanischen Pentateuchs bestätigt, der nach aller Wahrscheinlichkeit infolge der Begründung der Samaritanischen Gemeinde um 432 v. Chr. (Neh. 13, 28) übernommen worden ist [1]).

Dieser weicht, wie ich schon früher gegenüber Lepsius betonen mußte, in bezug auf die Gottesnamen vom MT nur in folgender Weise ab: für Elohim des MT steht Jahve in Gen. 7, 9; 28, 4; 31, 7. 9. 16ᵃ [2]); Ex. 6, 2ᵃ, und für Jahve des MT steht Elohim in Gen. 7, 1; 14, 22; 20, 18 und Ex. 3, 4ᵃ [3]). Also so sehr stimmt der Samar. mit dem MT in bezug auf die Gottesnamen überein. Das ist um so bemerkenswerter, als der Samar. vom MT sonst in vielen Stücken abweicht [4].) Diese abweichenden Bestandteile des Samar. sind ferner sicher und nach allgemeiner Anerkennung spätere Modifikationen des Textes, wie, um nur gleich das erste Beispiel zu erwähnen, der überaus starke Gebrauch der

---

[1]) Auch Batten im International Critical Commentary zu Esra-Neh., (1913), p. 27 läßt mit Hinweis auf die Erwähnung von Sanballats Söhnen in einem Elephantine-Papyrus von 407 die Nehemiastelle (13, 28) im Rechte sein. Also ist diese Nachricht bestätigt worden gegenüber Josephus (Antiqu. XI, 7, 2 und 8, 2), der den persischen Statthalter Sanballat, zu welchem Manasse floh, in die — bekanntere — Zeit Alexanders d. Gr. setzte. Auf die Seite von Josephus ist nun zwar G. Jahn in „Die Elephantine-Papyri" (1913) getreten, aber ihm gegenüber ist nach jenen Elephantine-Urkunden die Nachricht von Neh. 13, 28 als richtig erwiesen worden von W. Rothstein in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft 1913, S. 725f. Auch Haller im Auswahls-A. T. (von Greßmann, Gunkel u. a.), Lieferung 27 (1914), S. XIV läßt den Übergang des Pentateuchs zu den Samaritanern wenigstens „um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts geschehen sein."

[2]) In Gen. 35, 9ᵇ hat der Samar. ein Elohim, wo der MT gar keinen Gottesnamen hat.

[3]) Auch die 16 samaritanischen Handschriften, die bei Kennicott verglichen sind, geben nur diese 4 Abweichungen: in 2, 5; 3, 14; 26, 24 und 31, 16 wird Jahve oder Elohim von dem einen oder anderen unter zwei Manuskripten weggelassen (Skinner, The Expositor 1913, p. 100).

[4]) Eine detaillierte Übersicht gibt meine Einleitung, S. 96f.

Vokalbuchstaben, der bei weitem über die Orthographie der Chronika im A. T. hinausgeht.

Die Sachlage ist demnach diese. In sehr vielen Erscheinungen hat der Samaritanische Pentateuch die textgeschichtliche Stufe des MT überschritten, sich von ihm getrennt und ein späteres Stadium der sprachlichen und religionsgeschichtlichen Entfaltung betreten. Aber in bezug auf die Gottesnamen stimmt er, wie gesagt, mit dem MT fast ganz zusammen. Folglich kann diese Zusammenstimmung nicht ein Moment der späteren Entwicklung sein. In ihrer späteren Gestaltung gehen ja MT und Samaritanischer Pentateuch auseinander: z. B. betreffs der Orthographie ist der MT auf einer älteren Stufe stehen geblieben, aber der Samaritanische Pentateuch fortgeschritten (zur Orthographie der Mischna hin). Die Zusammenstimmung in den Gottesnamen muß also aus einem älteren Daseinsstadium der beiden Texte stammen, und das Allermindeste, was aus der angegebenen Erscheinung folgt, ist dies, daß die Gottesnamen auch bei sonstiger Veränderung des hebräischen Pentateuchs, wie sie ja im Samaritanischen Pentateuch vor Augen liegt, doch ein stabiles oder wenigstens ein sehr beharrendes Moment des Textes bilden. Dies ist um so sicherer, als den oben erwähnten elf Stellen, wo der Samaritaner betreffs der Gottesbezeichnungen bis Ex. 6, 2 vom MT abweicht, etwa vierhundert Stellen gegenüberstehen, wo jener mit diesem in den Gottesnamen zusammenstimmt, was von Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 15) freilich mit keinem Worte erwähnt wird.

Welches Recht hat man da nun, die Gottesnamen umgedreht ein „variables Element" des Textes zu nennen[1])? Dagegen sprechen ja weiter auch die strengen Schreiberregeln, die im Talmud, also freilich später, für die Herstellung der korrekten Schriftexemplare gegeben wurden[2]). Da heißt es, daß vor der Niederschrift jedes Gottesnamens die Formel zu sprechen sei: „Ich werde diesen Namen so schreiben, daß es zur Ehre Gottes gereiche." Wenn diese Formel auch nur einmal nicht gesprochen worden ist, ist die ganze Rolle ungesetzlich, und noch durch andere Vorschriften (vgl. a. a. O.) soll der Abschreiber davor bewahrt werden, die Gottesnamen leichtsinnig zu schreiben. Jene Behauptung von der späteren Variabilität der Gottesbezeichnungen innerhalb des hebräi-

[1]) Dies geschieht bei Lepsius, Das Reich Christi (1903), S. 222; Dahse, Textkritische usw., S. 30. 99 usw.

[2]) Ausführlich vorgeführt in meiner Einleitung, S. 28f.

schen Textes ist aber neuerdings auch durch die Prüfung der Gottesnamen des MT in anderen Büchern des A. T. beleuchtet worden und kann durch Fortsetzung dieser Prüfung noch weiter in das richtige Licht gestellt werden.

Eine Untersuchung der Gottesnamen im Buche Hesekiel ist vor kurzem von Joh. Herrmann trefflich durchgeführt worden [1]). Da ist gegenüber Cornill und seinen Nachfolgern durchaus die „wesentliche Zuverlässigkeit" der im MT vorliegenden Setzung der Gottesnamen gezeigt worden (S. 82f.), und die in der LXX beobachtete Setzung der Gottesbezeichnungen mußte als eine sekundäre charakterisiert werden. Denn, um wenigstens eine Hauptsache aus der Beweisführung Herrmanns hier anzudeuten, der MT hat in wohl motivierter Weise an 217 Stellen Adonaj Jahve. Die LXX bietet aber nur an 56 von diesen Stellen *κυριος κυριος*, dagegen an 159 Stellen ein einfaches *κυριος* (36, 33. 37 waren aus besonderem Grunde abzurechnen). Ist nun der MT an diesen 159 Stellen nach der LXX zu ändern? „Die Frage zu bejahen, würde man geneigt sein können, wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß von den 217 in Betracht kommenden Stellen an eben den 56 der Gebrauch von Adonaj Jahve innerlich stärker motiviert wäre, als in den 159. Aber dies darzutun, scheint mir aussichtslos" (S. 83). Auch John Skinner hat im Expositor 1913, p. 279 schon zugestimmt, und er fügt auf p. 280 einen anderen Beweis hinzu, der aus dem Gottesnamenbestand, wie er im MT und in der LXX des Buches Hiob vorliegt, geschöpft ist.

Im Buche Hiob liegt nach meiner eigenen Durcharbeitung die Sache so. Der MT bietet ja folgenden Bestand der Gottesnamen. Der in Prosa geschriebene Prolog (Kap. 1 f.) und Epilog (42, 7—17) und die Überschriften 38, 1, 40, 1. 3. 6; 42, 1 gebrauchen 30 mal Jahve neben 12 mal Elohim. Aber innerhalb der Dichtung findet sich Jahve nur in 12, 9, während der mehr poetische Ausdruck *'ēl* „Gott" 55 mal, ebenso *'elôah* „Gott" 41 mal, *Schaddaj* „der Allgewaltige" 31 mal, und das später in Prosa gewöhnliche Elohim „Gott" 6 mal vorkommt. Diese Vermeidung, die der Name Jahve, dieser Eigenname des Gottes der alttestamentlichen Religion seit Moses Zeit, innerhalb der Erörterungen des Hiobgedichts (3, 1—42, 6, außer 12, 9) findet, stimmt ganz zu der Bühne, auf welcher diese Erörterungen auch nach der Herkunft der in ihnen auftretenden Personen vor sich gehen. Sie werden alle als Nichtisraeliten, als Söhne des Ostens eingeführt (1, 1 usw.). Das Problem der Dichtung soll als ein allgemeinmenschliches charakterisiert werden, das zwar nicht durch reinmenschliche Weisheit gelöst

[1]) „Die Gottesnamen im Ezechieltexte" in Kittels „Beiträgen zur Wissenschaft vom A. T.", Heft 13 (1913), S. 70ff.

werden kann, das aber mit Hilfe der allgemeinen Offenbarung (in Natur und Weltgeschichte) sich verstehen läßt. Folglich ist der im hebräischen Hiobbuche vorliegende Gottesnamengebrauch sinnvoll, zum lokalen und kulturgeschichtlichen Schauplatz der Dichtung passend. Wie nun ist der Gottesnamenbestand in der LXX des Buches Hiob? Da finden sich (zum Teil nach Skinners Angaben) folgende Gottesbezeichnungen: Jahve = ὁ κυριος (der Herr), aber auch einmal = κυριος ὁ θεος; 'ēl 37 mal = κυριος und nur zweimal = θεος; 'elôah 19 mal = ὁ κυριος (3, 4 usw.) und nur 8 mal = θεος; Schaddaj auch 9 mal = κυριος und nur 16 mal = einem besonderen Ausdruck (παντοκρατωρ, einmal κυριος παντοκρατωρ); endlich Elohim nur einmal = dem wirklich entsprechenden θεος, dagegen 5 mal = κυριος „Herr". In diesem griechischen Bestande von Gottesbezeichnungen prägt sich erstens kein Unterschied zwischen den in Prosa geschriebenen Teilen und dem poetischen Kern des Buches Hiob aus, und zweitens entspräche dieser Gottesnamenbestand nicht der außerisraelitischen, orientalischen Szenerie, inmitten welcher die dichterischen Verhandlungen im Hiobbuche vor sich gehen sollen, wie die außerisraelitische Herkunft des Haupthelden und seiner sog. Freunde bezeugt. Dieser Gottesnamenbestand des hellenistischen Hiobbuches beruht auf einer Verwischung des Bildes, das der im hebräischen Hiobbuche vorliegende Bestand der Gottesbezeichnungen darbietet.

Dazu füge ich noch eine kleine Einzeluntersuchung.

Im Buche Daniel, das den Gottesnamen Jahve nur in dem an ältere Wendungen anklingenden Gebetskapitel 9 bietet, verhalten sich die Gottesbezeichnungen des MT und der LXX [1]) so zu einander: 'Adonaj „der HErr" 1, 2 = ὁ κυριος; (ὁ κυριος auch im Gesang der drei Männer: 3, 25 usw.); Adonaj = κυριος 9, 7. 9. 15. 19; 10, 16; 12, 8; = κυριος ὁ θεος 9, 3; = δεσποτης 9, 8. 16. 19; Jahve 9, 2 gar nicht ausgedrückt; = κυριος 9, 4. 10. 13f. 20; — ha-elohim „der (wahre) Gott" = ὁ κυριος 1, 2; = κυριος 1, 9; 'elâh „Gott" = ὁ κυριος 2, 20, sogar in der Verbindung „der Gott eurer Väter" 2, 22; = ὁ θεος 2, 28, 44f. 47; 3, 14. 16. 29. resp. 96; 6, 8. 16. 20. 26; 10, 12; = κυριος 3, 28. resp. 95; „unser Gott" = δεσποτης 9, 17; „mein Gott" = κυριος 9, 18; — Elohim „Gott" ersetzt durch „Engel" (2, 11), wie „Engel Gottes" auch für „Göttersohn" gesetzt ist 3, 25 am Schluß oder ersetzt durch εἴδωλον 3, 18 und 5, 3 (selbstverständlich in sekundärer Deutung). — Der Gottesnamenbestand

---

[1]) Die LXX zum Danielbuche, die bekanntlich erst 1772 wieder entdeckt wurde, findet sich z. B. in der LXX-Ausgabe von Tischendorf-Nestle am Ende des 2. Bandes.

des griechischen Daniel erweist sich durch die zum Teil schon hervorgehobenen Erscheinungen als sekundär: die im späteren theologischen Sprachgebrauch fest ausgeprägte, weil in verschiedenen Schriften [1]) vorkommende Formel „der Gott des Himmels" ist vom Hellenisten umgeändert worden in „Herr der Höchste" 2, 18 oder „Herr des Himmels" v. 36, *κυριος* 3, 28 resp. 95. Für Adonaj „der HErr" ist teils *κυριος* und teils *δεσποτης* im stilistischen Streben nach Abwechslung der Ausdrucksweise gewählt. Für „Gott" ist „Engel" eingesetzt, indem der bekannten späteren Neigung zur Transzendentalisierung des Gottesbegriffs (meine Geschichte, S. 476 ff.) ein Tribut gezollt wurde. Endlich gab die religiöse Stellung des Übersetzers sich in der zweimaligen Verwandlung von „Gott" in Idol oder Götze eine deutliche Ausprägung.

Alle diese Untersuchungen der Gottesnamensetzung des MT haben dieselbe gegenüber der des griechischen A. T. als die ursprünglichere dargetan. Nun verweist Dahse (Textkritische usw., S. 30), um die Gottesnamen als „variable Elemente des Textes" zu erweisen, auf die hebräischen Texte von Jesus Sirach [2]). In 5, 4 bietet das Manuskript A אֵל, aber das Manuskript C ייי (= Jahve). Ferner in 35, 22 hat der Text selbst אֵל und am Rande steht אדון „Herr". Dann in 40, 1 (Dahse falsch: 35, 40) steht אֵל im Texte und עליון „Höchster" am Rande. Aber dieser Umstand kann keinen giltigen Gegenbeweis liefern. Denn erstens kann der Text der Sirachsprüche, die an Autorität den alttestamentlichen Schriften nachstanden [3]), nicht mit dem Texte der Bücher des A. T. und speziell des Pentateuchs koordiniert werden [4]). Das wird auch durch die große Menge der Varianten erwiesen, die beim Sirachtexte in den MSS. und hauptsächlich am Rande derselben sich zeigt [5]). Unter ihnen beziehen sich die wenigsten auf die Gottesbezeichnungen. Zweitens machen

[1]) Eine Aufzählung gibt meine Geschichte usw., S. 475.

[2]) Herausgegeben z. B. von Strack in „Die Sprüche Jesus' des Sohnes Sirachs" (1903).

[3]) Die Details darüber gibt meine Einleitung, S. 469 f.

[4]) Mit Recht sagt auch Kautzsch in den Theologischen Studien und Kritiken 1898, S. 194: „Bei einem apokryphischen Buche könnte man sich mehr Sorglosigkeit erlaubt haben, als z. B. gegenüber dem Pentateuch." Der Hinweis auf die Varianten der Manuskripte des hebräischen Sirach (N. Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Ecclesiasticus 1902, 21* ff.) ist demnach kein giltiges Argument gegen die größere Sicherheit des hebräischen Pentateuchs.

[5]) Besonders auffallend ist diese Menge am Rande der Handschrift B, die von 30, 11 an erhalten ist; vgl. Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus (Oxford 1901).

aber auch solche einzelne Verschiedenheiten, die in der Überlieferung der Texte begreiflich sind, die Gottesnamen nicht zu „variablen Elementen des Textes“.

Zu alle dem aber, was demnach für die textgeschichtliche Autorität des MT im allgemeinen und speziell in bezug auf die Gottesnamen geltend gemacht werden muß, kommt nun noch die Beschaffenheit der Gottesnamen, die im Pentateuch selbst zunächst bis Ex. 6, 3 überliefert sind.

Der Tatbestand, der da zunächst in der Urgeschichte begegnet, ist dieser. Der Ausdruck Elohim „Gottheit“ oder „Gott“ findet sich in Gen. 1, 1—2, 3; 4, 25; 5, 1. 22. 24; 6, 2 und 4 in dem feststehenden Titel „Gottessöhne“; 6, 9. 11—13. 22, in Teilen der Flutgeschichte Kap. 7 und 8; 9, 1. 6. 8. 12. 16. 17. 27. Ein anderer Ausdruck für Gott, nämlich Jahve, begegnet in 4, 1. 3. 4. 6. 9. 13. 15. 16. 26; 5, 29; 6, 3. 5. 6. 7. 8; in Teilen der Flutgeschichte Kap. 7 und 8; 9, 26; 10, 9; 11, 5. 6. 8. 9. Wie eine Klammer zwischen beiden Reihen von Abschnitten steht das Stück 2, 4ᵇ—3, 24, worin Jahve-Elohim gebraucht ist, außer in 3, 1ᵇ. 3. 5, die ein Gespräch zwischen dem unvernünftigen Geschöpfe und dem Weibe enthalten und bloß Elohim gebrauchen. Die Verbindung Jahve-Elohim in 2, 4ᵇ—3, 24 läßt sich natürlicherweise so verstehen, daß zu Jahve ein Elohim hinzugefügt wurde, um die Identität des in 1, 1—2, 3 durchaus gebrauchten Elohim mit dem von 2, 4ᵇ gebrauchten Jahve zu veranschaulichen, und die Bevorzugung des bloßen Elohim in dem Gespräch zwischen Schlange und Weib (3, 1ᵇ. 3. 5) besitzt eine Parallele daran, daß auch den Bäumen in der Fabel Jothams (Ri. 9, 8—15) nur der allgemeine Ausdruck Elohim in den Mund gelegt ist.

Aber worauf beruht der Wechsel von Elohim und Jahve?

Nun dieser Wechsel kann nicht dadurch gedeutet werden, daß man sagt, auch Mose könne diesen Wechsel der Gottesnamen entweder aus Liebhaberei oder aus Absicht gemacht haben [1]). Denn dann früge sich, in welcher Absicht er es getan hätte. Andere meinten, Elohim werde gebraucht, wenn es sich um Gott als den Weltschöpfer handle, und Jahve werde bevorzugt, wenn der Gott der Heilsgeschichte gemeint sei [2]). Aber das Heil wird auch in Gen. 1, 26—28 und 5, 1—3 angebahnt und z. B. 17, 2 ff., wo ebenfalls Elohim steht, bildet sogar einen Knotenpunkt in der heilsgeschichtlichen Entwicklung. Umgedreht aber wird vom Heil

---

1) G. Finke, Wer hat die fünf Bücher Mose verfaßt (1900), S. 76.

2) Keil, Einleitung ins A. T. § 33 und andere, wie z. B. Rupprecht, Einleitung ins A. T., S. 157.

nicht in der Geschichte vom Fall der Gottessöhne (6, 1—4), von Nimrod (10, 8—12) oder in der Erzählung vom Turmbau zu Babel (11, 1—9) erzählt. Endlich will man jenen Wechsel auch durch die Behauptung erklären, in Gen. 1, 1—11, 26 seien drei große Perioden (1—4; 5, 1—6, 8; 6, 9—11, 26) zu unterscheiden, und in diesen drei Abschnitten sei der Ausgangspunkt allemal Elohim und der Zielpunkt jedesmal Jahve[1]. Aber erstens ist die Zertrennung jener beiden ersten Abschnitte willkürlich. Denn in 5, 1 ff. sollte nicht eine mit 1, 1—4, 26 gleichgeordnete Entwicklung erzählt werden. Die zweite hätte keinen Sündenfall in sich geschlossen. Zweitens weshalb denn sollte dreimal von Elohim zu Jahve hingeschritten werden? Ging etwa dreimal von der Weltschöpfung aus eine Entwicklung vor sich? Was auch hätte im Fortschreiten vom Gebrauche des Ausdrucks Elohim zu dem des Namens Jahve liegen sollen? Da müßte also wieder, wie bei dem vorher beurteilten Erklärungsversuche, vorausgesetzt werden, daß der Name Jahve nur in heilsgeschichtlichen Partien gebraucht worden sei, und diese Voraussetzung wird durch die Abschnitte 6, 1—8; 11, 1—9 usw. widerlegt. Nein, alle diese Versuche werden nicht dem im MT vorliegenden Tatbestande des Gottesnamenwechsels gerecht. Insbesondere endlich auch der öfters wiederholte Hinweis darauf, daß eine partienweise Veränderung der ursprünglichen Gottesnamen angenommen werden könne, weil auch in den Elohimpsalmen (Ps. 42—83) das Elohim später eingesetzt worden sei (siehe auch oben S. 13), ist für die Verteidiger der Authentie des Pentateuchs ein Zeichen der Kurzsichtigkeit. Denn dieses Erklärungsmittel kann für die Bevorzugung von Elohim in Gen. 1, 1—2, 3 usw. gemäß dem oben S. 13 f. gegebenen Nachweise eben nur dann angewendet werden, wenn diese betreffenden Abschnitte einmal eine selbständige Erzählungsschicht gebildet haben.

Aber dieser Tatbestand wird durch den MT selbst in das richtige Licht gestellt.

Jener Wechsel der Gottesnamen darf nämlich nicht aus der Beleuchtung gerückt werden, die von Ex. 6, 2 f. aus auf ihn fällt. Dort heißt es ja: „Und Elohim redete mit Mose und sprach zu ihm: „„Ich bin Jahve, und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als El schaddaj (allmächtiger Gott), aber hinsichtlich meines Namens Jahve bin ich ihnen nicht bekannt gewesen.“ Der Erzähler, der diese Worte schrieb, hat also angenommen, daß die Gottheit (Elohim) zwar als El schaddaj (allmächtiger Gott) von den Patriarchen erkannt worden sei, daß aber der Name Jahve ihnen noch nicht

[1] So W. Möller, Wider den Bann der Quellenscheidung (1912), S. 179

bekannt gewesen ist. Manche meinen, durch die Aussage von Ex. 6, 2f. werde nicht eine äußerliche Bekanntschaft mit dem Namen Jahve, sondern nur das Durchschauen des Begriffes „Jahve" den Patriarchen abgesprochen [1]). Aber der Ausdruck „Name" verhindert diese Auslegung. Denn es kann zwar verschiedene Grade des Unkekanntseins einer Sache selbst geben, aber nicht natürlicherweise kann von verschiedenen Graden des Unbekanntseins des Namens einer Sache gesprochen werden. Denn den kennt man, oder man kennt ihn nicht. Außerdem warum hätte zunächst Abraham aus dem Wundergange seines Lebens, insbesondere aus der endlichen Geburt eines Heilserben nicht die Bedeutung des Namens Jahve (des Ewigen, Beständigen, Getreuen) kennen lernen können, wenn ihm nur überhaupt dieser Name seines Gottes bekannt gewesen wäre? Folglich muß der Erzähler von Ex. 6, 2f. den Erzvätern einfach die Bekanntschaft mit dem Namen Jahve abgesprochen haben. Dieser Erzähler kann also vorher nur die Gottesbezeichnungen Elohim und El schaddaj verwendet haben. Nun gibt es in der Tat vorher Abschnitte, in denen nur die Bezeichnungen Elohim (Gen. 1, 1—2, 3 usw. siehe oben) oder El schaddaj (17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex. 6, 3) angewendet sind, bis dann vom Schreiber jener Worte Ex. 6, 2f. von 6, 6 an auch der Gottesname Jahve gebraucht wird.

Folglich stimmt der MT in bezug auf den in ihm vorliegenden Wechsel der Gottesbezeichnungen auch in sich selbst zusammen. Der Pentateuch gibt also betreffs des Gebrauchs der Gottesnamen nicht bloß eine Rätselfrage auf, sondern er löst sie auch selbst. Auch diese innere Richtigkeit der Gottesnamen im MT ist selbstverständlich ein Moment, das zugunsten des Wertes der vom MT dargebotenen Textüberlieferung überhaupt spricht.

Aber gibt es nicht auch Stellen im MT, an denen die Gottesnamensetzung aus inneren Gründen angefochten werden muß? Als besonders wichtig ist da bis in die neueste Zeit Gen. 16, 11 hingestellt worden. Dort wird zu Hagar gesagt: „Und du sollst ihn Jischma'ēl nennen, denn Jahve hat auf deinen Notschrei gehört". Da könnte man erwarten, daß statt Jahve vielmehr Elohim gesetzt sein sollte, und ein hebräisches Manuskript (in Kittels Biblia hebraica) sowie die LXX-Handschriften bw, die altlateinische Übersetzung und beide arabische Übersetzungen bieten auch wirk-

[1]) So Oehler, Theologie des A. T., § 40; Keil, Einleitung ins A. T., S. 141; Rupprecht, Einleitung ins A. T., S. 155.

lich einen Ausdruck für „Gott". Aber ist darin mit einigen[1]) die notwendige und selbstverständliche Originallesart zu erblicken? Dem gegenüber ist doch darauf hinzuweisen, daß auch jene eine hebräische Handschrift nicht 'ēl, was wirklich dem Jischmaʿ'ēl entspräche, sondern Elohim hat. Also auch sie hat keine mechanisch-äußerliche Korrespondenz der Gottesbezeichnungen vorausgesetzt. Also konnte auch ein Erzähler, welcher „Jahve" zu gebrauchen pflegte, auch diesen Ausdruck in dem Erklärungssatze wählen. Die Möglichkeit liegt nun als Tatsache in 1 S. 1, 20 vor, indem da der Name Schemu'ēl durch den Kausalsatz „Denn von Jahve habe ich ihn erbeten" erklärt wird[2]). — Ein anderer solcher Fall, wie Gen. 16, 11, soll in 29, 32 vorliegen. Dort wird der Name Re'ubēn durch den Satz „Denn Jahve hat mein Elend angesehen" motiviert. Dahse (Textkritische usw., S. 44) setzt als „allbekannt" voraus, daß der Erstgeborene Jakobs ursprünglich Rubel geheißen habe, und er nimmt an, daß das auslautende el = 'ēl „Gott" gewesen sei, was aber nicht die geringste Wahrscheinlichkeit besitzt[3]). Aber auch wenn es überhaupt vorstellbar wäre, so würde ebensowenig, wie in jenem Falle von Jischmaʿ'ēl, daraus die Folgerung zu ziehen sein, daß in dem darauffolgenden Kausalsatze ursprünglich der Ausdruck 'ēl oder Elohim gestanden haben müsse. — Daß sodann in den Worten der LXX Gen. 30, 24 „Gott soll mir einen anderen Sohn hinzufügen" noch eine Erinnerung an die Namensform Josephel hindurchschimmere (Dahse, Textkritische usw., S. 44), ist eine weitschweifende Vermutung. Das allein wahrscheinliche Urteil ist dies, daß der Übersetzer den Ausdruck „Gott" (Elohim), der vorher in v. 23 in bezug auf denselben Gegenstand gebraucht war, auch in v. 24 zur Anwendung gebracht hat.

Aber weichen nicht auch hebräische Handschriften in bezug auf die Gottesnamen mehrfach vom MT ab? Soeben vorhin ist ein Beispiel erwähnt worden, weil bei Gen. 16, 11 ein hebräisches Manuskript statt Jahve vielmehr Elohim bietet. Einige andere Beispiele werden besser erst weiter unten erwähnt, wo es sich um außergewöhnliche Zusammenstimmungen zwischen einzelnen hebräischen Manuskripten und der griechischen Übersetzung handelt. Aber was können diese wenigen Fälle gegenüber der sonstigen großen Beständigkeit erweisen, die sich in der hebräischen Textüberlieferung auch in bezug auf die Gottesnamen zeigt?

---

[1]) Dahse, Textkritische usw., S. 32, und auch Procksch, Die Genesis erklärt (1913) z. St. ändert Jahve in Elohim.

[2]) Dies ist sehr gut von Skinner im Expositor 1913, p. 41 f. ausgeführt. Auch Sellin in NKZ 1913, S. 122 sagt richtig, daß Jahve = κυριος in Gen. 16, 11 besser bezeugt ist, als ὁ ϑεος.

[3]) Eine kritische Übersicht über Ῥούβηλος und andere Formen als fragliche Originale von Re'ubēn gibt mein Hebr. Wörterbuch (1910) 425[b].

Der Wert der Gottesnamen-Überlieferung, die im hebräischen Texte des A. T. vorliegt, konnte also durch eine ganze Reihe allgemeiner und besonderer Beweisgründe gestützt werden, die in dem hebräischen Texte selbst samt dem Samaritanischen Pentateuch vorliegen, und diese Textquellen selbst zeigen nur verschwindend wenig Spuren, die auf eine Unsicherheit der Gottesnamen-Überlieferung hinweisen. Also wenn der MT nach seinem eigenen Charakter und Gottesnamenbestand betrachtet wird, wie es in der obigen Untersuchung geschehen ist, so steht es nach meinem Urteil mit der Autorität der Gottesnamen des MT, wie mit der Autorität seines Textes überhaupt folgendermaßen: Eine absolute Fehlerlosigkeit desselben liegt nicht vor, aber eine sehr hohe relative Sicherheit und Ursprünglichkeit [1]. Oder wird dieses Urteil umgestoßen, wenn der überlieferte hebräische Text des A. T. mit anderen Gestalten des alttestamentlichen Wortlauts verglichen wird?

II.

Untersuchung der textkritischen Autorität der LXX und anderer Gestalten des A. T. besonders hinsichtlich der Gottesnamen.

1. Wie beim hebräischen A. T. die Schätzung des Gottesnamenbestandes nicht ohne eine allgemeine Würdigung des hebräischen Textes erfolgen konnte (s. o. S. 6 f.), so liegt die Sache auch bei der ältesten griechischen Übersetzung des A. T. Auch bei ihr darf von vornherein nicht ein Blick auf ihre allgemeine Beschaffenheit und speziell auf ihr allgemeines Verhältnis zu ihrer hebräischen Vorlage unterlassen werden. Eine solche allgemeine Würdigung der LXX hat freilich Dahse nicht gegeben [2]. Eine solche allgemeine Würdi-

---

[1] Übrigens war das Vertrauen auf den MT in bezug auf die Gottesnamen zwar bei vielen von denen, die Dahse deshalb angreift eine Inkonsequenz, weil sie im allgemeinen dem MT mißtrauten und sehr zu seiner Korrektur geneigt waren. Aber dieses Vertrauen war bei mir eine Konsequenz, weil ich schon vorher in meiner Einleitung seine allgemeine Zuverlässigkeit begründet hatte.

[2] Ebenso steht es bei Wiener in seinem neuesten Werke. Ohne die Grundbeziehung des hellenistischen A. T. zum jüdisch-hebräischen A. T. festgestellt zu haben, benützt er die Lesarten der LXX, um gewisse Schwierigkeiten des hebräischen A. T. zu beseitigen. Aber die Möglichkeit,

gung der LXX kennt er nur in negativer Weise bei anderen, indem er in „Textkritische usw.“, S. 51 bemerkt, für die Ursprünglichkeit der Gottesnamen im MT würden als Gründe „vorgebracht bei LXX Fehler oder Ungenauigkeit der Übersetzer und Abschreiber und Änderungen aus religiösen Erwägungen, Scheu vor Jahve, Vorliebe für ὁ θεος.“ Er selbst hält es nicht für der Mühe wert, die Unterlagen und die Tragweite dieser Gründe zu prüfen. Um so mehr müssen wir selbst es tun.

Die Untersuchung der textgeschichtlichen Stellung und des textkritischen Wertes der LXX ist freilich ein weites Thema. Aber die Grundlinien dieser Untersuchung müssen doch hier gezeichnet werden. Sie liegen aber in folgenden Tatsachen.

a) Der Umstand, daß die LXX älter ist, als irgendein hebräisches Manuskript, der wieder von Wiener (Pentateuchal Studies 1912, p. 60), wie von Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 15), in den Vordergrund gestellt worden ist, kann aus mehreren Gründen nicht für die höhere textkritische Autorität der LXX entscheidend sein. Diese Gründe stehen aber schon oben S. 6.

b) In Gen. 2, 2 bietet das hebräische A. T. die Aussage: „Und Gott vollendete sein Werk am siebenten Tage“, aber die LXX nennt dafür den sechsten Tag. Diese letztere Aussage ist zweifellos die sekundäre, denn wenn von vornherein der sechste Tag genannt gewesen wäre, würde niemand auf den Gedanken gekommen sein, den siebenten dafür zu schreiben. Ferner hat die LXX in Ex. 12, 40 bei den 430 Jahren des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten hinter „im Lande Ägypten“ noch „und im Lande Kanaan“ eingeschaltet. Diese zwei Abweichungen gehören zu den fünfzehn „Fehlern“, die im Talmud an der LXX getadelt sind[1]). Sodann ist das von Gott ausgesagte „Bereuen“ (Gen. 6, 6f.) durch „erwägen“ oder „in aufgeregter Stimmung sein“ ersetzt, und „Gott“ ist mit „Engel“ vertauscht (Ps. 8, 6[a] usw.). Also der hellenistische Übersetzer nahm an der Idealisierung und Transzendentalisierung Teil, die in der jüdischen Theologie sich in bezug auf die Gottesanschauung geltend machten (meine Geschichte usw., S. 476ff. 561f.). In ganz begreiflicher Weise ist von der griechischen Übersetzung ferner manches

daß der griechische Wortlaut auch auf Erleichterung eines schwierigen Textmomentes beruht oder sonst irgendwie ein sekundärer ist, wäre erst zu erörtern gewesen.

[1]) Man findet sie alle mit dem Wortlaut der Talmudstelle in meiner Einleitung, S. 106f. vorgeführt.

spezifisch-jüdische Moment des A. T. gemildert oder beseitigt worden, wie z. B. Adonaj (eigentlich „mein Allherr“) und Jahve Ṣebaoth (Jahve der Heerscharen) zumeist durch „der Herr“ oder „der Allherrscher“ wiedergegeben worden sind [1]. Die geistige Neigung der Epigonen sodann zeigt sich an der LXX auch darin, daß oft größere Zahlen von ihr dargeboten werden [2].

c) Aber auch durch formelle Momente kann gezeigt werden, daß der Hellenist oft einen sekundären Wortlaut bietet. Denn z. B. in Num. 31, 5 steht: „Da wurden geliefert, d. h. dargeboten“ und ἐξηρίθμησαν „sie wurden ausgezählt“ nebeneinander, aber das letztere ist eine erleichternde Fassung. In Ps. 35, 16 hat der MT „als heuchlerische Stammler (Bettler) um Kuchen“, d. h. schmeichlerische Schmarotzer (mein WB. 201 a), aber die LXX bietet: „Sie verspotteten mich im Spott.“ Also Ausdrücke von eigenartiger Schärfe sind geglättet. Ferner ist z. B. der Ausdruck *benôth jaʿana* „Strauße“ (Jes. 13, 21 b) in σειρῆνες, also Sirenen, verwandelt, und in 26, 19, wo der MT die spezielle Aussage „Leben werden deine Toten“ (d. h. die im Glauben an dich Verstorbenen) hat, gibt LXX bloß „die Toten“. Also auch da ist statt des speziell Bedeutungsvollen eine platte Allgemeinheit zum Ausdruck gebracht.

Schon diese Proben werden genügen, um das Urteil zu begründen, daß die griechischen Übersetzer vielfach charakteristisch scharfe Formen des Textes verwischt und, wie es ganz natürlicherweise auch andere Übersetzer (z. B. Luther) getan haben, für ihre Zeit- und Kulturgenossen Schwierigkeiten der alten Texte erleichtert und Dunkelheiten in denselben aufgehellt haben [3].

Unverkennbar hat sich auch wirklich in den letzten Jahren das Urteil wieder mehr von der sehr hochgradigen Schätzung der LXX weggewendet und dem von mir schon in meiner Einleitung (S. 114 ff.) vertretenen Urteil zugeneigt. Außer den Worten Löhrs in seinem schon angeführten Kommentar zu den Samuelisbüchern (1898), seien noch folgende Äußerungen erwähnt, aus denen diese Wendung des Urteils herausklingt! Kamphausen sagte in der Theologischen Rundschau 1900, S. 91, „man solle doch Luthers Übersetzung einmal in das Hebräische retrovertieren und mit dieser Rückübersetzung Luthers hebräisches Handexemplar vergleichen“.

---

[1] Hervorgehoben von G. Beer im Theol. Jahresbericht 1903, S. 11.

[2] Ausgeführt von Max Löhr im Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zu den Büchern Samuelis, S. XCI, vgl. andere Beweismaterialien auf S. LXXXIV.

[3] Andere Belege dafür sind in meiner Einleitung, S. 116 gegeben.

Mit mir stimmt schließlich auch v. Baudissin überein, wenn er in der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft 1904, S. 402 hervorhebt, daß dem LXX-Übersetzer von Hesekiel „bestimmte Prinzipien in der Übertragung von *gillûlîm* vorgeschwebt haben". Richtig bemerkt auch O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch usw. (1906), S. 128 über das Buch Josua: „LXX hat absichtlich Dubletten beseitigt und den Text geglättet". Auch muß ich in bezug auf 1 S. 17, 12—31 usw. z. B. mit Dillmann in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1890, S. 1372 urteilen, daß der griechische Übersetzer „die inneren Widersprüche der Erzählungen beseitigen wollte". „Minderwertige midraschische Elemente" der LXX z. B. zwischen 1 K. 12, 24 und 25 hat auch Kittel beobachtet in „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel" (1901), § 43.

Die Frage nach dem Verhältnis von MT und LXX im Buche Jeremia ist allseitig in meiner Einleitung, S. 333—336 erörtert worden, und in bezug auf den einen Punkt (die Stellung der Reden gegen die fremden Völker), den Cornill in seinem Jeremia-Kommentar (1905), S. 439 zusammenhängend untersucht hat, ist er zu dem Urteil gelangt: „Es darf als ausgemacht gelten, daß die Anordnung der Heidenorakel in MT die ursprüngliche Reihenfolge richtig und treu bewahrt hat." Auch der sekundäre Charakter der LXX-Übersetzung vom Buche Hiob kann klar mit Budde im Handkommentar zu Hiob (1912), S. LXf. erwiesen werden. Denn die vier ersten Kapitel der Reden (Kap. 3—6) lassen keine Zeile vermissen, aber schon die Kapitel 7—11 sechs Zeilen, die Kapitel 12—14 siebzehn Zeilen, und so steigt der Grad der Kürzung immer mehr bis zu den Reden des Elihu. Der Übersetzer meinte also — nicht ganz mit Unrecht —, daß die Reden der Disputanten sich mehrfach Wiederholungen desselben Gedankens zuschulden kommen ließen, und deshalb wollte er den Eindruck der Beweisführung durch Kürzung dieser Reden erhöhen.

Freilich ist in der neueren Zeit hauptsächlich Gu. Jahn mit großer Energie für die bessere Beschaffenheit des LXX-Wortlauts gegenüber dem MT eingetreten. Schon die fast gleichlautenden Titel seiner drei Werke „Das Buch Esther, nach der LXX wieder hergestellt" (1901), „Das Buch Daniel usw." (1904) und „Das Buch Ezechiel usw." (1905) veranschaulichen dies. Aber gleich an Esth. 1, 1 läßt sich zeigen, daß er nicht Recht hat. Nämlich das hebräische Estherbuch läßt die Geschichte unter Achaschwerosch spielen und bemerkt zu diesem: „Dies ist der, welcher von Äthiopien bis Indien 127 Provinzen beherrschte." Dieser Attributivsatz ist bei Achaschwerosch ganz am Platze, weil es zwei Achaschwerosch im A. T. gibt (Dan. 9, 1 und Esr. 4, 6). In Esth. 1, 1 sollte durch jenen Zusatz der zweite von diesen beiden Achaschwerosch =

Xerxes charakterisiert werden, und ebenso ist es in der LXX Lucians aufgefaßt, aber in der gewöhnlichen LXX steht in Esth. 1, 1 vielmehr Ἀρταξέρξης = Artachschasta (Esr. 4, 7 usw.). Aber bei diesem wäre jener erklärende Zusatz überflüssig gewesen [1]).

Für die Priorität des LXX-Wortlauts spricht auch wieder Joh. Theis in seinem Buche „Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esr. 1—6" (1910), S. 27f. Aber einzelne bessere Textmomente in der LXX können nicht das so vielfach begründbare (s. o.) Urteil umstoßen, daß die griechischen Übersetzer oftmals und ganz begreiflicherweise Unebenheiten der alten Texte geglättet und fernerliegende Ausdrücke durch leichter verständliche ersetzt haben. Es muß ja auch zugegeben werden, daß in dem griechischen Esdras, der von Theis und Batten [2]) als meist „treue" (faithful) Wiedergabe eines hebräischen Textes hingestellt wird, doch „a free and idiomatic version" (p. 9) vorliegt, daß ferner der Abschnitt über die drei Pagen (3, 1—5, 6) apokryphischen Charakter trägt (p. 7) und die Stellung der Briefe usw. (Esr. 4, 7—24) im griechischen Esdras (2, 15—30) falsch ist (p. 8 u. 160). — Auch beim griechischen Buche Daniel nach der LXX [3]) läßt sich doch nicht anders urteilen, als daß z. B. der MT von 5, 10—15 in der Übersetzung verkürzt worden ist. Denn wenn diese kurze Darstellung das Original gewesen wäre, so würde es schwerlich jemandem eingefallen sein, die langatmigen Wiederholungen hinterher in den aramäischen Text zu bringen. Ebenso ist 5, 24—28 über die Wandinschrift Mené usw. vollständig abgekürzt und dabei die schwierige Dunkelheit ausgelichtet. Ein ähnlicher Fall begegnet in 6, 10—12 und 21—23. Hauptsächlich ist auch in 11, 38 „der Gott der Bollwerke" als eine dunkle Größe zum bloßen „Gott" vereinfacht.

Wie auf das hohe Alter der LXX (s. o. S. 28), so wird zu ihren Gunsten mehrfach auch darauf hingewiesen, daß die LXX doch „die Bibel der alten christlichen Kirche sei" (z. B. bei Norb. Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash", S. 47). Aber dieser Hinweis geht von keinem wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus. Denn in der Textkritik kann die Gewohnheit der ältesten Kirchenvertreter, die griechische Gestalt

---

1) Eine weitere Kritik von Jahns Stellung zur LXX gibt meine Rezension im Theol. Literaturblatt 1905, Sp. 459—461. Gegenüber Jahn sind auch Nestle im Theol. Literaturblatt 1906, Sp. 49ff. und Bertholet in der Theol. Literaturzeitung 1907, Sp. 35 auf meine Seite getreten. Jahns Stellung wird auch von P. Haupt in „Book of Esther" (1908), p. 97 für „unhaltbar" erklärt. Die Gegenbemerkungen von Jahn in „Die Bücher Esra und Neh." (1909) können dagegen nicht aufkommen.

2) Im International Critical Com. zu Esra-Neh. (1913), p. 6.

3) Z. B. bei H. A. Hahn, *Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα* (1845).

des A. T. als die am weitesten verständliche meistens[1]) zu verwerten, keine selbständige Bedeutung besitzen. Der neuerdings wieder häufige und z. B. auch bei Dahse auftretende Hinweis auf den bevorzugten Gebrauch der LXX in der alten Christenheit[2]) ist ein unsachliches und darum unwissenschaftliches Argument. Im Kreise der katholischen Mitforscher, unter denen auch wieder Kaulen-Hoberg, Einleitung II (1913), § 199 sich kurz und ohne Gründe gegen die Ursprünglichkeit der Gottesnamen des MT ausspricht, sollte man das Urteil des großen Kenners Hieronymus nicht vergessen. Ihm genügte es ja nicht, die Vetus Latina zum Psalter aus der Hexapla zu verbessern (Psalterium Romanum und Psalterium Gallicanum). Er steckte sich das ideale Ziel, auch aus dem hebräischen Texte des A. T. eine Übersetzung zu schaffen!

Dies dürften aber schon genug Proben von dem Beweismaterial sein, das dafür beigebracht werden kann, daß die alexandrinischen Übersetzer nicht einfach wörtlich den ihnen vorliegenden hebräischen Wortlaut wiedergegeben haben. Wie unbegründelt also ist es, die jetzt weithin herrschende Redeweise „die LXX hat gelesen" zu gebrauchen oder immer einfach von dem „Hebräer der alten LXX" (Dahse, Wie erklärt sich usw., S. 15 usw.) zu sprechen!

2. Darnach ist es also in der Tat nicht einfach unbegründet, was gemäß dem obigen (S. 28) Zitat Dahse in „Textkritische usw.", S. 51 als verächtliche Gründe anderer Gelehrten erwähnt, daß „bei der LXX Fehler oder Ungenauigkeit der Übersetzer und Abschreiber und Änderungen aus religiösen Erwägungen" eine Rolle spielen. Es müssen ja außer dem, was bis jetzt oben S. 28 ff. in Erinnerung gebracht worden ist, auch noch die innergriechischen Verderbnisse der ursprünglichen LXX und überhaupt die Schwierigkeit, bis zu ihrer Urgestalt rückwärts zu dringen, in Betracht gezogen werden. Trotz alledem sieht Dahse jeden LXX-Wortlaut einfach als einem hebräischen Texte entsprechend an (Textkritische usw., S. 7. 131 f. usw.) und hat sich „die Regel gebildet, daß die ursprüngliche LXX am wahrscheinlichsten das am meisten vom jetzigen Hebräer Abweichende gelesen hat" (Textkritische usw., S. 5). Er hat es ja nicht für seine Aufgabe gehalten, jene Gründe, die ich und andere vor ihm aufgezeigt hatten, auf ihre Haltbarkeit zu untersuchen. Statt dessen hat er selbst sich vielmehr

---

[1]) Vgl. z. B. H. Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus (1895), S. 9.

[2]) Dahse im Evangelisch-kirchlichen Anzeiger (Berlin 1913, 13. Febr.): „Die alte griechische Übersetzung, d. h. die Bibel der ersten Christenheit."

sogleich auf die Vorführung dessen geworfen, was nach seiner Ansicht zugunsten der LXX spricht, nämlich

„die Varianten der LXX werden gestützt

a) durch hebr. MSS,

b) durch Aq, *Σ, ο Εβϱαιος, ο Συϱος*, Pesch, Vulg,

c) durch Zeugnisse des prophetischen Schrifttums,

d) durch alte Namensformen,

e) aus inneren Gründen“ (Textkritische usw., S. 51).

Aber ebensowenig, wie er die Umstände geprüft hat, die indirekt zuungunsten der Gottesnamen der LXX haben vorgebracht werden müssen (s. o. S. 28 ff.), ebensowenig hat er die im soeben gegebenen Referat von ihm aufgestellten Behauptungen zugunsten des Gottesnamenbestandes der LXX im einzelnen der Reihe nach begründet. Dies tut er keineswegs hinter S. 51, sondern da bespricht er andere Themata, und aus deren Besprechung soll sich die Begründetheit seiner Behauptungen ergeben. Um so mehr müssen also auch hier wieder andere die Prüfung jener soeben zitierten Aufstellungen unternehmen.

a) Also der erste Punkt, der nach Dahse zugunsten der textgeschichtlichen Autorität der LXX spricht, liegt darin, daß deren Wortlaut „durch hebräische MSS“ gestützt wird.

Dabei hat er nicht den Papyrus Nash erwähnt, ich will aber an diesem nicht stillschweigend vorbeigehen [1]).

Dieses im Jahre 1902 aus Ägypten nach England gebrachte Papyrus-Blatt kann wegen der Ähnlichkeit der Schrift mit mehreren palmyrenischen Buchstaben des ersten Jahrhunderts n. Chr. mit großer Wahrscheinlichkeit aus dieser Zeit datiert werden. Es enthält den Dekalog und das sog. Schemâ3 (meine Geschichte, S. 507), und zwar gibt es von den beiden Paralleltexten, die vom Dekalog sich bekanntlich finden, den aus Ex. 20, 2—17, wie hauptsächlich an folgenden Momenten sich zeigt: „Gedenke“ des Sabbattages! (Ex. 20, 8 || „halte!“ Deut. 5, 12); die Abwesenheit des Satzes „wie dir Jahve, dein Gott, befohlen hat“ (Ex. 20, 8), während dieser Satz in Deut. 5, 12 steht, und ebenso das Fehlen des Satzes „damit dein Knecht usw. ruhe“ in Ex. 20, 10^b gegenüber Deut. 5, 14^b.

Aber dieser Papyrustext hat doch auch — α) folgende Abweichungen vom MT von Ex. 20, 2—17: zunächst in bezug auf die Grammatik: לוֹא, was allerdings im MT außerhalb des Dekalogs auch 35 mal begegnet (mein WB 192^a), 10 mal statt לֹא

[1]) Er ist reproduziert und besprochen bei v. Gall in ZATW 1903, S. 347 ff. und besonders bei Norb. Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash (1905).

und sonst 4 mal Setzung von Vokalbuchstaben gegenüber dem MT; die ältere Suffixform ה (s. o. S. 8) zweimal statt ו; ויקדשיו 20, 11 statt 'שֵׁהוּ; ferner fehlt „aus dem Diensthause“ hinter Ägypten 20, 2; „und am siebenten Tage“ 20, 10[a], was aus 11[a] nachgeahmt sein kann, statt „und der siebente Tag“; „an ihm sollst du kein Werk tun“ 20, 10[b], während im MT das „an ihm“ fehlt; „dein Rind und dein Esel“ ist in 20, 10[b] hinzugesetzt; „und all dein Vieh“ 20, 10[b] statt „und dein Vieh“; „den siebenten Tag“ 20, 11[b] statt „den Sabbattag“; „es dir wohl gehe“ ist in 20, 12[b] hinzugesetzt; die Reihenfolge „du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten“; „als Zeuge der Falschheit“ 20, 16 (wie im Deut.) gegenüber „als Zeuge der Lüge“; „du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“ 20, 17[a] vorangestellt, wie im Deut.; „du sollst dich nicht gelüsten lassen“ 20, 17[b], wie im Deut. — *β*) Ferner Zusammenstimmung mit der LXX zeigt sich in ביום 20, 10[a] „am siebenten Tage ist Sabbat für Jahve“ = *τῇ ἡμέρᾳ*; בה 20, 10[b] = *ἐν αὐτῇ*; „dein Rind und dein Esel“ 20, 10[b], wie im hebräischen Deut. 5, 14[b] = *ὁ βοῦς καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου*; „und all dein Vieh 20, 10[b], wie im hebräischen Deut. 5, 14[b] = *καὶ πᾶν κτῆνός σου*; „es dir wohl gehe“ 20, 12[b] = *εὖ σοι γένηται*, wie auch im Deut. 5, 16[b]; „du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“ 20, 17[a] ist vorangestellt, wie in Deut. 5, 18[a], so auch in LXX. — *γ*) Sodann Zusammenstimmung mit MT, aber Abweichung von LXX: Papyrus Nash hat nicht „das gute“ bei Land in 20, 12, während LXX *τῆς ἀγαθῆς* hat, wie in Deut. 8, 10; „in deinen Toren“ 20, 10[b], wie im MT, aber in Abweichung von LXX *ὁ παροικῶν ἐν σοί*; „und heiligte ihn“ 20, 11[b], wie im MT gegenüber „und segnete ihn“ in LXX; Abwesenheit der Worte *οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ* hinter „sein Esel“ in 20, 17[b]. — *δ*) Endlich in Abweichung von MT und LXX zu Ex. 20, 2—17 hat Papyrus Nash nicht „aus einem Diensthause“ in 20, 2 || Deut. 5, 6 sowohl MT als auch LXX; die Reihenfolge „du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen“ 20, 13—15 in Übereinstimmung mit Philo, De decalogo, § 24—26 gegenüber der LXX, welche die Reihenfolge „du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht töten“ hat; „du sollst dich nicht gelüsten lassen“ 20, 17[b] gegenüber dem „du sollst nicht begehren“ von MT und LXX.

Was nun ergibt sich daraus für die Textgeschichte, insbesondere die gegenseitige Autorität des MT und der LXX?

Nun die Abweichungen dieser alten Abschrift des Dekalogs gegenüber dem MT erinnern nur abermals daran, daß das hebräische A. T. auch nach der Zeit seiner beginnenden Kanonisierung noch vielfach mit Varianten abgeschrieben worden ist. Man weiß dies doch von der Existenz der palästinensischen und der babylonischen

Textdifferenzen (s. o. S. 7, Anm. 2), wie ja z. B. der bekannte Petersburger Prophetenkodex von 916 im Buche Hesekiel mindestens an sechszehn Stellen so abweicht, daß dadurch eine Veränderung des Sinnes herbeigeführt ist [1]), und man vergesse nicht die wahrhaft überraschend große Selbständigkeit der Behandlung des MT in der Bibelausgabe, die R. Gerschom 1494 in Brescia zum Druck beförderte, und die in meiner Einleitung, S. 52 charakterisiert worden ist! Ferner die Zusammenstimmung mit der LXX allein reduziert sich in der Hauptsache auf die Lesart „am siebenten Tage" (statt „der siebente Tag") und auf die Einschaltung von „an ihm" 20, 10[b] (vgl. oben bei β!). Deswegen nun zu sagen, daß „die Verwandtschaft des Papyrus Nash mit LXX sofort in die Augen springe" oder eine „nahe Verwandtschaft dieses hebräischen Zeugen mit dem Griechen" vorliege (N. Peters, S. 2 u. 46), das ist nicht berechtigt, vollends wenn daneben auch die oben aufgeführten Fälle beachtet werden, in denen der Papyrus Nash mit dem MT im Gegensatz zur LXX steht (vgl. oben bei γ!). — Von jenen beiden Zusammenstimmungen des Papyrus Nash mit der LXX kann übrigens die erstere „am siebenten Tage" (20, 10[a]) eine Nachahmung eben dieses in demselben Zusammenhange (20, 11[a]) begegnenden Ausdrucks sein, und die Ergänzung eines damit korrespondierenden und erleichternden „an ihm" lag nahe. Ich vermag deshalb nicht mit voller Sicherheit zu urteilen, daß durch den Papyrus Nash die Existenz einer hebräischen Handschrift garantiert würde, welche auch die Vorlage der LXX gewesen wäre [2]). Dieses Urteil wird dadurch so unsicher gemacht, daß, wie oben am Schlusse der Vergleichung gezeigt worden ist, der Papyrus Nash in sieben bedeutenderen Momenten von der LXX abweicht. Um so mehr ist das Urteil möglich, daß jene wenigen Zusammenstimmungen von Papyrus Nash mit LXX sich so erklären. Da die Textwiedergabe der LXX, wie oben S. 28f. in Erinnerung gebracht worden ist, weithin auf dem oft unbewußten Einfluß von Anschauungen und Textdeutungen des Judentums beruht, so konnten diese sich auch in einzelnen späteren hebräischen Abschriften ausprägen. — Übrigens speziell betreffs der Gottesnamen zeigt der Papyrus Nash keine Sonderstellung.

Indes sehen wir nun zu, wie Dahse seinerseits den oben (S. 33) erwähnten ersten Punkt beweisen will, daß — in bezug

---

[1]) Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel (1886), S. 9.

[2]) Diese gewöhnliche Ansicht wird auch wieder von Gerh. Hoffmann in „Neues zur Textfrage des Dekalogs" (ZATW 1913, S. 314) vertreten: Der Text von Papyrus Nash ist „einer Ex.-Rezension entnommen, die aufs allernächste mit der hebräischen Vorlage zur Übersetzung der LXX verwandt war." Diese Meinung wird dem freien Verhältnis, das der Text von Papyrus Nash zum Wortlaut der LXX zeigt, nicht gerecht.

auf die Gottesnamen — die Varianten der LXX „durch hebräische MSS gestützt“ werden sollen! Auch diese Behauptung ist von ihm nicht in einem besonderen Abschnitte seiner Bücher begründet, sondern in anderen Abhandlungen muß man sich die Materialien, wodurch jene Behauptung als richtig erwiesen werden soll, zusammensuchen. Unterziehe ich mich also dieser Arbeit!

Mehrmals begegnet man in seinen Veröffentlichungen zunächst der bloßen Behauptung, daß „griechische Abweichungen oft durch hebräische Abschriften gestützt würden“ (Textkritische usw., S. 32). Aber weiterhin (S. 55 ff.) finden sich auch bestimmte Einzelangaben über Lesarten, in denen ein hebräisches MS mit einer Lesart der LXX zusammengeht.

Die Reihe beginnt bei Gen. 2, 18. Da bietet der MT Jahve Elohim und die LXX *κυριος ὁ θεος*, aber von letzterer auch vier MSS bloß *ὁ θεος* und ebenso ein hebräisches MS (Kennicott 89) bloß „Gott“. Ferner in 2, 21 lautet der MT wieder Jahve Elohim, aber die meisten LXX-Handschriften bieten bloß *ὁ θεος*, doch etwa zwölf Handschriften auch *κυριος ὁ θεος*, und zwei hebräische Codices (Kennicott 69 und 152)[1] bloß Jahve (= der Herr) und lassen Elohim (= Gott) weg[2]. Sodann in 2, 22, wo der MT wieder Jahve Elohim hat und die meisten LXX-Handschriften auch das entsprechende *κυριος ὁ θεος* haben, da bieten doch auch vier bis fünf Zeugen der LXX bloß *κυριος*, und auch eine hebräische Handschrift (Kennicott 89) bloß das entsprechende Jahve. Weiterhin in 3, 1 ᵇ bietet der MT bloß Elohim und die herrschende LXX auch bloß das entsprechende *ὁ θεος*, aber wie da elf Zeugen der LXX vielmehr *κυριος ὁ θεος* haben, so bietet auch ein hebräisches Manuskript (Kenn. 132) das entsprechende Jahve Elohim. Fernerhin in 3, 22 hat der MT wieder Jahve Elohim und auch die LXX damit zusammenstimmend meist *κυριος ὁ θεος*, doch die editio Sixtina bloß *ὁ θεος* und auch ein hebräischer Codex (Kennicott 152) bloß Elohim „Gott“. Weiterhin findet man bei 3, 23 im MT wieder Jahve Elohim und in der LXX *κυριος ὁ θεος*, aber ein Zeuge der LXX hat nur *κυριος* und eine hebräische Handschrift (Kenn. 80) hat bloß Jahve „der Herr“. — Dies sind alle Stellen von Gen. 2 und 3, an denen eine Übereinstimmung zwischen Vertretern der LXX und hebräischen MSS nach Dahse, Textkritische usw., S. 55—58 auftreten. Hinter dem dritten Kapitel der Genesis tritt eine solche Zusammenstimmung bloß in folgenden Fällen auf: Bei 6, 5 *ὁ θεος* (Holmes-Parsons 76)

---

[1]) Bei Dahse, Textkritische usw., S. 55 steht „252“.

[2]) Wiener, Essays in Pentateuchal Criticism (1910), p. 36.

und Elohim in Kennicott 80; bei 6, 13 *κυριος ὁ θεος* (Editio Sixtina) und Kenn. 152; bei 16, 11 stimmt mit dem *ὁ θεος* einiger Handschriften das Elohim einer Handschrift; bei 28, 20[b] hat eine Reihe von LXX-Zeugen bloß *κυριος* und so auch Kenn. 193 bloß Jahve; in 30, 22[b] lassen einige LXX-Handschriften den Gottesnamen weg und ebenso Kenn. 170 und 185; in 35, 10 fehlt bei einigen LXX-Zeugen der Ausdruck für „Gott" und so auch in einem hebräischen Codex; in 45, 5 hat statt Elohim, *ὁ θεος* die Georgische Übersetzung *ὁ κυριος* und Kenn. 128 sowie 155 haben Jahve.

Der erste Eindruck dieser Vergleichung ist natürlich, daß die Übereinstimmung eines LXX-Zeugen mit einer hebräischen Handschrift nur sehr selten begegnet. Aber wenn das Faktum nun trotzdem erklärt sein will, was ist da das natürlichste Urteil? Nun irrtumslos sind ja auch die Abschreiber des hebräischen A. T. überhaupt nicht gewesen (s. o. S. 12[1]), und so konnten ihre Versehen hie und da auch einen Gottesnamen betreffen. Bei den Gottesbezeichnungen im Hebräischen war das Abirren nun aber nur auf wenige Variationen beschränkt: von Jahve Elohim in Gen. 2, 4[b]—3, 24 konnte einmal ein „Jahve" weggelassen werden, oder sonst konnte zu „Jahve" einmal der Ausdruck für „Gott" hinzugesetzt werden (s. o. bei Gen. 6, 13). Ebendieselbe Operation geschah aber auch oft und noch öfter bei den Abschreibern des griechischen A. T. War es da ein Wunder, daß die hebräischen und die griechischen Abschreiber mitunter auch an derselben Stelle in derselben Abweichung zusammentrafen?[1]) Also keineswegs sicher kann aus diesen wenigen Zusammenstimmungen das Urteil abgeleitet

---

[1]) Aus der trefflichen Behandlung dieses Punktes bei Skinner in The Expositor 1913/14, p. 38f. seien nur folgende Sätze zitiert: „Wiener und Dahse argumentieren, daß sogar ein einzelnes griechisches Manuskript die Bedeutung, daß es eine hebräische Originallesart anzeigt, bekommt, wenn es mit einem einzigen hebräischen Manuskript zusammenstimmt, und schließen a fortiori, wenn zwei oder drei Manuskripte auf jeder Seite stehen. So zu schließen, heißt aber eine schwere mathematische Täuschung voraussetzen. Unsere Gegner übersehen die Tatsache, daß die Grenzen des möglichen Abirrens [von einer im Original stehenden Lesart] äußerst enge waren, während die Umstände, die es begünstigten, daß ein zufälliges Abirren in einem hebräischen MS mit einer Lesart in der ganzen (direkten und auch höchst indirekten) Zeugenschaft der LXX zusammentrifft, außerordentlich zahlreich waren. Das will sagen: Wenn ein hebräischer Abschreiber beim Schreiben eines Gottesnamens abirrte, so konnte er nur Elohim für Jahve oder Jahve für Elohim setzen (in einzelnen Fällen konnte Jahve Elohim noch eine weitere Möglichkeit des Abirrens schaffen), und in jedem Falle durfte er sicher sein, seinen Fehler durch irgendein MS der LXX „„bestätigt"" zu finden, wie Wiener und Dahse dann sagen."

werden, daß die betreffende griechische Handschrift auf eine spezielle hebräische Handschrift als ihre Vorlage zurückgehen müsse.

In bezug auf die hebräische Handschrift Kennicott 152 meint Dahse (Textkritische usw., S. 35) noch speziell behaupten zu dürfen, daß sie die Gottesnamensetzung der LXX bestätige. Denn außer in den beiden schon soeben (S. 36 f.) erwähnten Stellen 3, 22 und 6, 13 habe sie auch in 15, 2 einen besonderen Gebrauch des Gottesnamens. Da bietet nämlich der MT Adonaj Jahve und LXX δεσποτης κυριος, aber Kennicott 152 Jahve Elohim. Doch da darf nicht unbeachtet bleiben, daß für Jahve von den Juden und also auch dem Abschreiber ebenfalls Adonaj ausgesprochen wurde und wird, wie für ein hinter Adonaj folgendes Jahve (in Gen. 15, 2 usw.!) ebenfalls Elohim. Demnach ist die Variante von Kennicott 152 in Gen. 15, 2 vollständig begreiflich. Übrigens stützt sie nicht eine Lesart der LXX, und wenn Origenes in seiner LXX bei Gen. 15, 2 bloß ὁ θεος fand und dem ein κυριος mit Asteriscus voranschickte, so konnte er dazu durch das Adonaj des MT angeleitet werden. Aber das von Origenes gefundene bloße ὁ θεος war doch „das ursprüngliche ὁ θεος der LXX und hebräische Variante" (Dahse, Textkritische usw., S. 35)! Indes keine von beiden Behauptungen ist sicher oder auch nur wahrscheinlich. Denn jenes ὁ θεος kann nicht als „die" ursprüngliche Lesart der LXX von Gen. 15, 2 angesehen werden, während ihre Hauptzeugen sie nicht haben. Ferner kann das in der Hexapla stehende ὁ θεος ebensowenig auf eine hebräische Vorlage zurückgeführt werden. Denn, wie gesagt, auch bei dem Adonaj Jahve des MT wurde und wird das Jahve als Elohim „Gott" gelesen, und daraus konnte das ὁ θεος leicht in einer jüdisch-griechischen Abschrift entstehen.

Aber stimmen nicht auch ganze Gruppen von LXX-Handschriften in bezug auf die Gottesnamen mit hebräischen Handschriften zusammen?

Diese Frage meint Dahse zuerst in bezug auf die Minuskelhandschriften egj bejahen zu können. Nämlich hauptsächlich e und j nehmen bei Gen. 3, 1[b] eine besondere Stellung ein, indem sie mit wenigen anderen Zeugen statt des einfachen Elohim und ὁ θεος vielmehr κυριος ὁ θεος bieten. Ebendieselben zwei Gottesbezeichnungen werden in 3, 11 hinter αυτω von denselben Handschriften hinzugefügt. Denselben Doppelnamen bieten ej bei 5, 29, und in denselben Handschriften ej steht zwischen 6, 12 und 7, 1 immer κυριος ὁ θεος (Dahse, Textkritische usw., S. 104). In diesen Handschriften meint Dahse die Rezension des Hesychius erkannt

zu haben[1]), und er behauptet eine Bestätigung ihrer Gottesnamensetzung durch die folgenden hebräischen Manuskripte: Kennicott 132 (bei Gen. 3, 1^b); 152 (bei 6, 13)[2]); 199, indem diese Handschrift in 19, 29 entsprechend dem *κυριος* von e j auch Jahve bietet; die Handschriften 9. 81. 132 usw., indem sie bei 20, 4 Jahve haben, also ähnlich, wie die LXX-Zeugen e j *κυριος ὁ θεος* bieten; 193, welche Handschrift in 28, 20^b statt des Elohim des MT vielmehr Jahve = dem *κυριος* von e g j gibt. Was ist aus diesem Tatbestand zu schließen und wie ist er am natürlichsten zu deuten?

Dahse (Textkritische usw., S. 107) urteilt erstens, daß die LXX-Zeugen „e g j auf einen von MT und LXX verschiedenen Hebräer zurückgehen". Das ist nicht sicher und auch nicht das Wahrscheinlichste. Die in diesen griechischen Handschriften auftretenden Abweichungen in bezug auf die Gottesbezeichnungen bewegen sich ja in engbegrenzter und den Abschreibern bekannter Sphäre, nämlich dem Abwechseln zwischen bloßem „Gott" oder „der Herr Gott" oder „der Herr" (= Jahve). Gleich im ersten obenerwähnten Falle (3, 1^b) war die Situation des Abschreibers diese. Anstatt des vorher oftmals zu schreibenden „der Herr Gott" (*κυριος ὁ θεος*) sollte er ausnahmsweise bloß „Gott" (*ὁ θεος*) schreiben. Da lag es doch nahe, daß ihm auch in diesem Halbverse das vorher gebrauchte „der Herr Gott" (*κυριος ὁ θεος*) in die Feder floß, und ähnlich war es in den anderen erwähnten Stellen[3]). Folglich braucht man vor allem nicht eine Beeinflussung eines solchen griechischen Abschreibers durch einen besonderen hebräischen Codex anzunehmen. Sodann ist es aber auch unwahrscheinlich, daß spät entstandene Minuskel-Abschriften der LXX wieder direkt an hebräische Handschriften sich angeschlossen hätten. Zweitens aber fügt Dahse (Textkritische usw., S. 107) auch die Behauptung hinzu, daß die erwähnten hebräischen Handschriften „einen Hebräer darstellten, in welchem besonders das Prinzip „„im selben Zusammenhang derselbe Gottesname!"" geherrscht habe", und so ergebe sich, daß schon in hebräischen Texten Redaktionen in betreff der Gottesnamen vorgekommen seien. Ist

---

[1]) Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 14 bestreitet diese Annahme.

[2]) „Gen. 18, 27. 69. 89. 111 und 132" wird von Dahse, S. 107 unrichtig hierher gezogen, denn da zeigen nach seinen eigenen Angaben auf S. 75 die LXX-Zeugen e g j keine Zusammenstimmung mit Kenn. 69 usw.

[3]) Übrigens über 6, 13 urteilt Skinner im Expositor 1913, p. 508 gewiß mit Recht: Kennicott 152 bietet dort יה אלהים, und Wiener sowie Dahse nehmen das erste Wort für abgekürztes יהוה, so daß Kenn. 152 mit dem *κυριος ὁ θεος* von e j stimmen würde. Aber wahrscheinlicher beruht יה auf Verschreibung, und als der Schreiber seinen Mißgriff bemerkte, ließ er יה stehen und schrieb das richtige אלהים dahinter.

dies aber eine zulässige Folgerung aus dem oben vorgelegten Sachverhalt? Ich denke, daß es eine zu weit gehende Ausdeutung desselben ist. Denn zugegeben, daß die aufgezählten hebräischen Handschriften wegen ihrer seltenen Abweichungen vom MT eine „bestimmte Gruppe“ bilden, so ist es doch weder sicher noch auch nur wahrscheinlich, daß diese Abweichungen das Werk einer „Redaktion in betreff der Gottesnamen“ sind. Dieser Schluß besitzt keine hinreichende Basis, weil die Besonderheiten der genannten hebräischen Handschriften zu vereinzelt sind, so sporadisch auftreten.

Wenn also Dahse in „Wie erklärt sich usw.“, S. 9 meint: „Wir dürfen doch wohl annehmen, daß die hebräische Handschrift Kennicott 132 in irgendeinem Verhältnis zur hebräischen Vorlage der griechischen Rezension e g j steht“, so kann man nur entgegnen: Jawohl, in „irgendeinem“ Verhältnis, aber es fragt sich nur, in welchem.

Nach dem oben beleuchteten Tatbestand muß ich urteilen, daß dieses Verhältnis richtig so zu charakterisieren ist: Sowohl die erwähnten Besonderheiten der hebräischen Handschrift Kennicott 132, als auch die Besonderheiten der LXX-Handschriften e g j beruhen auf innerer Entwicklung teils der hebräischen und teils der griechischen Gestalt des A. T. Also sie stellen innerhebräische und innergriechische Varianten dar, wie sie sporadisch ganz natürlicherweise eintreten konnten. Hauptsächlich darf man ja dies nicht vergessen, was schon Skinner a. a. O., S. 508 hervorgehoben hat: den drei oder vier Fällen, wo die Handschriften e g j mit hebräischen Handschriften (gegenüber dem MT) zusammentreffen, stehen mindestens 28 Fälle gegenüber, wo e g j vom MT abweichen und doch nicht von irgendwelchen hebräischen Handschriften unterstützt werden. Also ein „Hebräer von e g j, wo möglichste Gleichartigkeit resp. bei Übergängen von einem zum anderen Gottesnamen der Doppelname eingetreten ist“ (Dahse, Textkritische usw., S. 107), ist keineswegs „nachgewiesen“.

Indes es gibt noch eine Gruppe von Handschriften des griechischen A. T., mit der hebräische Handschriften zusammenstimmen.

Dahse beginnt in „Textkritische usw.“, S. 108 einen neuen Abschnitt mit dem Satze: „Eine Sonderlesart der Gruppe **fir** tritt zuerst auf 3, 24. Da fügt sie nämlich hinter *εξεβαλεν* einen Gottesnamen hinzu, und zwar f i^a Chr[ysostomus] *κυριος ὁ θεος*, m r 𝕮^b [1]) *ὁ θεος*, wobei zu beachten ist, daß i^a nicht etwa nur

---

[1]) 𝕮 bezeichnet die von Ciasca herausgegebene ṣaʿîdische (im oberägyptischen Koptisch geschriebene) Übersetzung.

einen Namen, sondern den Doppelnamen am Rande hat". Nun, wenn einige griechische Handschriften in dem Satze „Und er vertrieb den Menschen" (Gen. 3, 24[a]) κυριος ὁ θεος einschalteten, so haben sie nur das logische Subjekt des Satzes durch den vorher oft auftretenden Doppelnamen verdeutlicht, und einige andere Handschriften haben ihn auch an dieser Stelle zu ὁ θεος verkürzt, wie es auch vorher einige Male geschehen ist (2, 5 etc.: ὁ θεος sowohl in der Sixtina als auch in der herrschenden LXX). Bis jetzt ist also noch keine Besonderheit konstatiert, die den Handschriften fir gemeinsam und auffallend wäre. Aber Dahse fährt fort: „Wir haben dann 4, 3 bei E r y 𝔄 [Armenisch] 𝔈 Philo τω θεω statt des κυριω der anderen Zeugen, bei m steht κυριω τω θεω. Durch das Zeugnis Philos wird das τω θεω als alte Lesart erwiesen, die es also neben dem κυριω in alter Zeit gegeben haben muß".

Also die Variante „Gotte" statt „dem Herrn" Gen. 4, 3 soll erstens eine Lesart im hebräischen Texte erweisen. Die übergroße Gewagtheit dieser Behauptung ist schon oben S. 28f. usw. begründet worden, und außerdem ist noch daran zu erinnern, daß der Ausdruck κυριος „Herr" für den griechischen Übersetzer und Abschreiber nicht deutlich und stets als Ersatz des Eigennamens „Jahve" vor der Seele stand, sondern leicht als nomen appellativum erscheinen mußte und daher auch um so leichter durch den Ausdruck „Gott" ersetzt werden konnte [1]). Zweitens aber soll die Variante „Gotte" statt „dem Herrn" eine Variante in „alter Zeit" gewesen sein. Wie wird dies begründet? Durch den Hinweis auf „Philo." Da muß man sich also in Philos Werken erst die Stelle suchen, nämlich in seiner Abhandlung „De Posteritate Caïni" § 3, wo der Satz „*Τὸν μὲν οὖν Ἀδὰμ ὁ θεὸς ἐκβάλλει*" vorkommt. Aber beweist die Stelle auch, daß Philo in seinem A. T. bei Gen. 3, 24 bloß ὁ θεός als „Lesart" gehabt hat? Jedenfalls zitiert er an einer anderen Stelle, wo er Gen. 3, 24 vollständig anführt (De Cherubim § 1), einfach: „*Καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἀδάμ*", also ohne einen Gottesnamen, wie es im MT und in der herrschenden LXX steht. Was lag auch, wenn er in diesem Satze einen Gottesnamen einsetzte, näher, als das dem Griechen verständlichste ὁ θεός? Ebendenselben Ausdruck setzte er jedenfalls in De Posteritate Caïni § 1, wo er aus Gen. 4, 16 mit ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ zitiert, während der MT „Jahve" hat, und ebenso setzt er τὸν θεόν in De Posteritate Caïni § 4 anstatt des „Jahve" im hebräischen Deut. 30, 20. De Sacrif. § 13 zitiert Gen. 4, 3 mit τω κυριω.

[1]) Holzinger bemerkt sehr gut in der ZATW 1911, S. 51: „Wenn LXX in den Gottesnamen abweicht, so ist immer zu fragen, ob nicht, um von den Übersetzern abzusehen, den griechischen Abschreibern, die es nach ihrem Gefühl nicht mit Namen, sondern mit zwei Appellativen zu tun hatten, Fahrlässigkeiten näher lagen".

Wie also kann davon die Rede sein, daß jenes *τω. θεω*, das z. B. die Minuskel-Handschrift r in Gen. 4, 3 bietet, durch ein „Zeugnis Philos“ als „alte Lesart“ erwiesen werde?

Auf solche Weise also meint Dahse beweisen zu können, daß in den griechischen Handschriften fir eine durchgehende Bevorzugung von *ὁ θεος* vorliege. Aber er muß doch selbst auf S. 108 weiter bemerken, daß in Gen. 6, 11 für das gewöhnliche *του θεου* in i^{a}r vielmehr *κυριος ὁ θεος* steht, und wenn auch in 7, 23 fi^{a}r ein *ὁ θεος* einschalten, so lesen sie doch wieder in 9, 8 statt *ὁ θεος* vielmehr *κυριος ὁ θεος* und so noch weiter im 9. Kapitel, wie auch in 10, 9^{a}, wie dann in 11, 5 usw. einfach *κυριος* bei fir, und „eine gleiche Vorliebe für *κυριος ὁ θεος* zeigt r als alleinige Handschrift in 12, 7^{a}“, und „f hat in 12, 1 *κυριος*, in 12, 4 *κυριος ὁ θ.* (r mit anderen: *κυριος*), in 12, 8^{b} *κυριου* (r: *κυριου του θ.*), in 13, 4 *κυριου του θ.* (r: *κυριου*), in 13, 14 *ὁ κ.* (r: *ὁ θ.*), in 13, 18 *τω κυ.* (r: *κυ. τω θεω*), in 15, 4 *κυριου*“ (S. 109). Da kann man aber doch keinen Beweis für die Behauptung erbracht sehen, daß von der Handschriftengruppe fir die Gottesbezeichnung *ὁ θεός* durchgeführt worden sei. Folglich kann in dieser Handschriftengruppe, die doch so oft in ihren Gottesbenennungen auseinandergeht, auch keine „Rezension“ oder „elohistische Ausgabe der Genesis“ (Dahse, Textkritische usw., S. 114) anerkannt werden, die übrigens von Dahse für die Lucianische angesehen wird (S. 113; Wie erklärt sich usw., S. 14), während nach Procksch, der auch selbständige Studien auf diesem Gebiete gemacht hat, „fir hesychisch“ ist[1]).

Endlich soll aber auch diese griechische Handschriftengruppe fir „unter Berücksichtigung eines hebräischen Textes entstanden sein“ (Dahse, Textkritische usw., S. 113).

Zum Beweise beruft er sich (S. 113) auf den Umstand, daß „42, 5 fi^{a}r = Kennicott 650 liest“. Dies aber soll aus dem folgen, was er in der ZATW 1908, S. 14 ausgeführt habe. Schlägt man aber an dieser Stelle nach, so findet man weiter nichts, als die Angabe: „v. 5 + *σιτον* fi^{a}r (= Codex Kenn. 650!)“, und auf S. 161 ff., worauf er den Leser auf S. 113 seines Werkes „Textkritische usw.“ ebenfalls verweist, will er nur seine oben erwähnte These, daß die Handschriftengruppe fir die Lucianische

[1]) Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 14. Übrigens daß die Beurteilung der griechischen Manuskripte egj und fi^{a}r als „Rezensionen“ auf unsicherem Boden steht, ist auch von George F. Moore (Harvard University) in seinem besonders eindringenden Artikel über „The Antiochian Recension of the Septuagint“ (im American Journal of Semitic Lang. and Lit.; Oct. 1912) nachgewiesen worden: p. 37, note 3.

Rezension darstelle, erweisen. Kann nun jener Tatbestand in bezug auf Gen. 42, 5 eine hinreichende Grundlage für die darauf gebaute Behauptung bilden? Das im Hebräischen dort gebrauchte Zeitwort שָׁבַר bezeichnete auch für sich allein „Getreide kaufen" (Gen. 41, 57 usw.; alle Stellen gibt mein WB 481[b]), aber wurde dann auch im verallgemeinerten Sinne „kaufen" gebraucht, so daß בָּר „Getreide" leicht hinzugefügt wurde, wie in Gen. 42, 3. 7. 10 usw. Da war es doch leicht möglich, daß ein hebräischer Abschreiber auch in 42, 5 das Wort בָּר „Getreide" hinzusetzte. Ebenso konnte aber der und jene griechische Abschreiber zu *ἀγοράζειν* das in der herrschenden LXX hinzugedachte logische Objekt *σῖτον* „Getreide" auch äußerlich hinzufügen. Die Abhängigkeit dieser Maßnahme von einem hebräischen Manuskript kann nicht mit irgendwelcher Sicherheit behauptet werden. Dazu kommt noch, was schon Skinner im Expositor 1913, p. 512 bemerkt hat, daß der von Dahse verwertete „Kennicott 650 überhaupt keine Handschrift, sondern eine gedruckte Ausgabe, und zwar nicht vom Pentateuch, sondern vom Talmud ist (siehe Kennicott, Dissertatio generalis, p. 108)". Jenes שָׁבַר בָּר ist also nur ein Zitat eines Talmudisten, und der Zuverlässigkeitsgrad solcher Zitate ist nicht groß, wie schon in meiner Einleitung, S. 90f. durch Beweise erhärtet ist [1]).

Folglich ist es ein sehr gewagter Machtspruch, wenn auch wieder in „Wie erklärt sich usw.", S. 14 Dahse behauptet: „Jedenfalls liegen den Rezensionen egj und fi^a^r besondere vom MT abweichende Hebräer zugrunde". Und wenn dem auch so sein sollte und sie „bei einer Erklärung der Genesis zu Rate gezogen werden müssen" (ebenda, S. 14 u. 15), so darf dieser Satz nicht sofort den Sinn haben, daß sie zur Korrektur des MT verwendet werden müssen. Bei den „Hebräern" aus dem 4. usw. Jahrhundert muß doch auch erst der Autoritätsgrad festgestellt werden.

Hier ist auch der richtige Ort, wo die Behauptung, daß „die hebräische Vorlage des Samaritaners so oft mit der hebräischen Vorlage der LXX zusammenstimme" (Dahse, Wie erklärt sich usw., S. 15), auf ihre Richtigkeit zu prüfen ist.

Von dieser Behauptung ist nun freilich der eine Teil, nämlich daß zwischen dem Samaritanischen Pentateuch, dessen Verhältnis zum MT oben S. 18f. betrachtet worden ist, und der LXX sich eine vielfache Übereinstimmung zeigt, eine unfragliche Tatsache. Aber es nützt nichts zur Entscheidung der hier zu untersuchenden

---

[1]) Belege gibt auch Max L. Margolis in seiner Schrift „The Columbia College's MS of Megilla", p. 11f. 14.

Sache, wenn man einfach drucken läßt, daß „der Samaritanische Text im Pentateuch etwa 1600 mal mit der LXX gegen MT übereinstimmt" (Wie erklärt sich usw., S. 15). Denn die hier zu untersuchende Sache sind die Gottesbezeichnungen. Speziell in bezug auf die Gottesnamen aber ist das Verhältnis zwischen Samaritaner, MT und LXX dieses. Von den Stellen, an denen nach oben S. 18 der Samaritaner von Gen. 1, 1—Ex. 6, 2 vom MT abweicht, werden sieben Stellen (14, 22; 28, 4; 31, 7. 9. 16ᵃ; Ex. 3, 4ᵃ; 6, 2ᵃ) gar nicht durch die LXX mit vertreten. An drei Stellen (Gen. 7, 1. 9; 20, 18) wird der vom Samaritaner gegebene Gottesname nur von wenigen und entfernteren Zeugen der LXX mit geboten [1]. Nur an einer einzigen Stelle, nämlich in Gen. 35, 9ᵇ, wo der Samar. eine Gottesbezeichnung, und zwar Elohim, hinzufügt, wird auch von der herrschenden LXX ὁ ϑεος geboten. Was nun aber sind die Konsequenzen und Ursachen dieses Tatbestandes?

Nun 1. indem sich das Zusammentreffen des Samaritaners mit der LXX gerade in bezug auf die Gottesnamen so selten findet, während im übrigen eine häufigere Zusammenstimmung von Samar. und LXX beobachtet wird, bekommt der schon oben S. 19 f. hervorgehobene Umstand eine neue Bestätigung, daß die Gottesnamen bei der nachkanonischen Textvererbung nicht gerade „das" variable Element in den Texten gewesen sind. — 2. Jenes soeben berührte häufigere Zusammentreffen aber, das bei der Vergleichung des Samar. mit der LXX in bezug auf andere Bestandteile des Wortlautes abgesehen von den Gottesbezeichnungen entgegentritt, ist ein längst erörtertes Problem, an dessen Lösung auch ich natürlich mich in meiner Einleitung ins A. T. (S. 97 f.) beteiligt habe, und auch jetzt noch muß ich die Hauptquelle dieser Übereinstimmung in geistigen Strömungen suchen, die in bezug auf religiöse und hermeneutische Deutung der alten Texte in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit hauptsächlich unter dem Einfluß der herandringenden hellenischen Geistesbildung walteten. Die in meiner Einleitung a. a. O. gegebenen Belege werden durch die Ausführungen in meiner Geschichte der alttestamentlichen Religion (1912), S. 476 ff., 561 f. bestätigt [2]. — 3. Diese innerlich-geistige Art des Ein-

---

[1]) Z. B. in 7, 1 von c w Armen.: ὁ ϑεος; in 7, 9 nur indirekt, indem einige LXX-Handschriften zwar nicht ὁ κυριος, was dem Jahve des Samaritaners entsprechen würde, aber doch κυριος ὁ ϑεος bieten; in 20, 18 wird das Elohim des Samaritaners durch das ὁ ϑεος von b w e j Bohaír. und Phil.-armen. mit vertreten.

[2]) Auch B. Jacob, Der Pentateuch (1905), S. 10 urteilt richtig, daß „die Werkstätten, in denen diese Texte (der samaritanische und der griechische Pentateuch) fabriziert wurden, miteinander in Verbindung standen. Diese Art Kritik weist nach Ägypten. Ihre Urheber waren kleine Nachläufer eines Aristarch." Auch wies P. Kahle, Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuch-Targum

flusses, der das Zusammenstimmen des samaritanischen und des hellenistischen Pentateuchs im wesentlichen herbeiführte, ersieht man doch gerade aus der einen von jenen elf Stellen, in der die Gottesnamen-Setzung des Samar. von der LXX flankiert wird, nämlich aus Gen. 35, 9[b]. Da konnte das Subjekt von 9[a] (nämlich Elohim, resp. ὁ ϑεος) leicht nach einer hermeneutischen Neigung der Späteren, das logische Subjekt möglichst wenig unbestimmt zu lassen, sowohl im Samar. als auch in der LXX ergänzt werden. Sogar eine leichtverständliche gleiche Sorge eines praktischen Bearbeiters resp. eines Übersetzers, seinen Lesern das Verständnis zu erleichtern, läßt jenes ausdrückliche Einsetzen des Subjektes in 35, 9[b] erklärlich erscheinen, und eine solche Sorge durften jene Alten schon ebenso hegen, wie z. B. ein Luther für seine deutschen Leser manche Dunkelheit des Textes aufzuhellen strebte (man vergleiche nur z. B. die Ersetzung von Cypresse durch Tanne Gen. 6, 14; 2 S. 6, 5 usw.).

Auf Grund dieser Erwägungen muß die Annahme einer hebräischen Vorlage des Samaritaners[1]) und ihr Zusammenstimmen mit der hebräischen Vorlage der LXX (Dahse, Wie erklärt sich usw., S. 15 usw.) als unsicher, ja als willkürlich bezeichnet werden. Denn die Abweichungen des Samaritaners treten wesentlich nur in dieser Gestalt auf und sind in ihr aus späteren (s. o. S. 19) Geistesströmungen und praktisch-geistlichen Rücksichten erklärlich. Also die Voraussetzung einer „hebräischen Vorlage", welche diese Besonderheiten des Samaritaners in ihrer wesentlichen Majorität schon besessen hätte, ist nur eine Flucht in den leeren Raum. Im wesentlichen das gleiche Urteil muß nach dem, was wieder hier von S. 28 an in Kürze vorgeführt worden ist, auch über die Existenz einer mechanisch entsprechenden „hebräischen Vorlage der LXX" gefällt werden (über die Gottesnamen vgl. auch noch speziell oben S. 20—22).

Also der erste von den Stützpunkten, durch die nach Dahse die Autorität der Gottesnamen der LXX verstärkt

(1898), S. 7 wieder darauf hin, daß „schon in alter Zeit bezeugt ist das Vorhandensein von samaritanischen Gemeinden in Ägypten" (cf. Juynboll, Comm. in historiam gentis Samar., p. 38 s.). Um so leichter konnte sich ein geistiges Milieu ausbilden, durch welches die hellenistischen Übersetzer des Pentateuchs und die samaritanischen Bearbeiter des Pentateuchs ungefähr gleichmäßig beeinflußt werden konnten. — Heinr. Hammer, der in „Traktat vom Samaritaner-Messias" (1913), S. 38 die „samaritanischen Bibel-Variationen" hervorhebt, bemerkt darüber nur, daß sie schon von den Verfassern des Talmud (bab. Sotah 33[b]; jerus. Sotah Br. 7, Absch. 5) „Fälschungen" genannt wurden. Auf ihre Herkunft geht er nicht ein, sondern spricht nur ironisch über den Wert solcher „Bibelkritik" (S. 41).

[1]) Der, nebenbei bemerkt, selbst ein hebräischer Pentateuch ist.

werden soll (s. o. S. 33), nämlich ihre Bestätigung durch hebräische Manuskripte, ist als hinfällig zu bezeichnen.

b) Diese Autorität der Gottesnamen-Setzung der LXX soll aber nun ferner durch eine ganze Reihe anderer Gewährsmänner verstärkt werden, wie das oben S. 33 aus Dahses Buch „Textkritische usw." gegebene Zitat behauptet.

Was zunächst leistet die Berufung auf Aquila?

Dieser bekannte Übersetzer des hebräischen A. T. im 2. Jahrhundert n. Chr. weicht in bezug auf die Gottesnamen vom MT in folgenden Fällen ab: er bietet in Gen. 30, 24 für das Jahve des MT mit LXX und Symmachus vielmehr *ὁ θεος*, und in Ex. 4, 24, wo MT, Symm. und Theodotion Jahve haben, gibt Aquila *ὁ θεος*, während die LXX ein transzendentalisierendes (s. o. S. 28) *ἄγγελος κυριου* setzt und eine Reihe von griechischen Zeugen daraus vollends gar bloß „ein Engel" gemacht hat. In bezug auf die Abweichungen von Aquila gegenüber dem MT betont Dahse in „Wie erklärt sich usw.", S. 10, daß also noch im 2. nachchristlichen Jahrhundert die Gottesnamen „in der hebräischen Vorlage des Aquila nicht überall mit dem jetzigen Hebräer stimmten." Aber es sind doch eben nur zwei einzelne Verschiedenheiten, — auch in „Textkritische usw.", S. 54—91 sind keine weiteren Abweichungen Aquilas bemerkt —, und wer hat denn leugnen wollen, daß solche einzelne Abwandlungen oder Verschreibungen von Gottesnamen auch in hebräischen Abschriften des 2. Jahrhunderts n. Chr. vorkommen konnten und vorgekommen sind? Darin liegt aber keine Grundlage für die Annahme durchgreifender hebräischer „Rezensionen" der Gottesnamen des Pentateuchs nach dessen Kanonisierung. Gegen die Voraussetzung solcher Rezensionen spricht aber nicht nur der Umstand, daß sie nach der Zeit des entstehenden Pentateuchs (s. o. S. 13) geschehen sein müßten, sondern auch die sonstige Zusammenstimmung Aquilas mit dem MT in bezug auf die Gottesnamen.

Wie nun steht es mit der Stützung von Gottesnamen der LXX durch Aquila? An der einen von jenen beiden Stellen steht Aquila auf Seiten der LXX (Gen. 30, 24), an der anderen aber nicht. Das ist also eine wenig stärkende Beihilfe, zumal immer und immer wieder daran erinnert werden muß, daß bei Größen, die wie jene Gottesbezeichnungen so ähnlich und so gering an Zahl waren, einzelne sporadische Abweichungen leicht durch Versehen oder Verhören eintreten konnten.

Übrigens habe ich im griechischen Qoheleth, der doch mit Recht direkt oder indirekt auf Aquila zurückgeführt wird [1]), keine

---

[1]) Mit diesem auch von mir in der Einleitung (S. 108) begründeten

Abweichung zwischen MT und dem griechischen Wortlaut in bezug auf die Gottesnamen, sondern 34 Zusammenstimmungen zwischen (ha)elohim und ὁ θεος notiert. — Im Zusammenhang mit Aquila erwähnt Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 10), daß Theodotion in Gen. 37, 2 mit einem Teile der LXX-Handschriften darbietet: „Und sie brachten ein böses Gerücht über Joseph zu ihrem Vater", während der MT erzählt: „Und es brachte Joseph ihren schlimmen Leumund (die schlimme Nachrede über sie) zu ihrem Vater". Was ist da wahrscheinlicher das Original? Doch die Erzählung, die Joseph als den Überbringer dieser nachteiligen Gerüchte bezeichnet. Diese zum sonstigen Charakter Josephs nicht stimmende Wendung konnte leicht in die andere übergeleitet werden, wonach die überhaupt in bezug auf Joseph mehr oder weniger schlimmen Brüder Josephs ihn schon damals verdächtigt hätten. Für Dahse aber ist die in einem Teile der LXX-Handschriften und Theodotion gegebene Darstellung die ursprüngliche.

Ferner inwiefern ὁ Σύρος (s. o. S. 33) die Gottesnamen-Setzung der LXX als die originale erwiesen haben soll, das hat Dahse selbst nicht berührt, und es läßt sich ja nicht einmal sicher sagen, was unter dem von den Kirchenvätern zitierten Σύρος zu verstehen ist (vgl. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I, p. LXXVII ss.). Ich habe mir aber doch die Mühe genommen, nachzusehen, inwiefern dieser „Syrer" in bezug auf die Gottesnamen vom MT abweicht und mit der LXX geht. Aber in dem gesamten Material, das bei Field bis p. LXXXII über diesen „Syrer" mitgeteilt wird, findet sich nichts über seine Stellung zu den Gottesnamen.

Sodann die älteste syrische Übersetzung, die Peschîṭâ, nimmt betreffs der Gottesnamen folgende Stellung ein:

Gen. 3, 13 steht neben massoretischem Jahve Elohim und dem κυριος ὁ θεος der LXX in der Pesch. nur Jahve, wie in der arabischen Übersetzung. In 3, 24[a], wo der MT keinen Gottesnamen hat, setzt die Pesch. das vorher so oft stehende Jahve Elohim, wie auch einige LXX-Zeugen κυ. ὁ θεος. In 4, 10 hat der MT das aus dem Zusammenhang sich von selbst verstehende logische Subjekt (Jahve) nicht genannt, aber die Pesch. hat Jahve ergänzt, wie auch die LXX Sixtina mit ihrem κυριος. In 13, 10[b] α hat der MT Jahve, aber die Pesch. Elohim, wie die LXX ὁ θεος. Ebenso ist es in 13[b] β. In 14, 22 weicht die Pesch.

Urteil stimmen zusammen auch Mc Neile, Introduction to Ecclesiastes und Barton im International Critical Com. zu Eccl. (1908), p. 9, und auch Podechard stimmt schließlich bei in seinem besonders gründlichen Kommentar L'Ecclésiaste (1912), p. 204. 207.

betreffs der Gottesbezeichnung von MT und LXX ab. In 15, 6 hat der MT Jahve, aber die Pesch. Elohim, wie die LXX ὁ ϑεος. In 22, 15 bieten MT und LXX „der Engel Jahves resp. des Herrn“, aber die Pesch. hat Elohim. In 29, 32 hat MT Jahve, LXX κυριος, aber Pesch. Elohim. In 30, 24 hat MT Jahve, aber LXX ὁ ϑεος und so auch Pesch. Elohim. Ebenso ist es in 30, 27. Endlich in 31, 16 b haben MT und LXX Elohim, ὁ ϑεος, aber Pesch. Jahve. Also Zusammenstimmung von Peschîṭâ und LXX in bezug auf die Gottesnamen findet sich gar nicht in 14, 22; 22, 15; 29, 32; 31, 16 b, kaum in 3, 13. 24 a, mehr in 4, 10, vollständig in 13, 10 b αβ; 15, 6; 30, 24. 27.

Da kann man doch schwerlich sagen, daß die Pesch. „so oft“ mit der LXX übereinstimmt, und ob „die hebräische Vorlage der Pesch.“ (Dahse, Wie erklärt sich usw., S. 15) so oft mit der „hebräischen Vorlage der LXX“ zusammenstimmt, das ist nun erst wieder die Frage. Es ist ja ein dunkles Problem, wie die vielfache sonstige Zusammenstimmung von Peschîṭâ und LXX zustande gekommen ist. Außer Joh. Hänel, der neuerdings [1]) die vom MT abweichenden Zusammenstimmungen von LXX und Pesch. teils auf die Verwandtschaft der vormassoretischen Vorlagen von LXX und Pesch. und teils auf die Benutzung der LXX durch die Pesch. zurückgeführt hat, wolle man bei der Untersuchung dieser Frage auch die Erörterung dieses Punktes in meiner Einleitung, S. 124 f. berücksichtigen!

Weiterhin beruft Dahse (s. o. S. 33) sich darauf, daß die Gottesnamen der LXX auch durch die der Vulgata in ihrer Originalität bekräftigt werden. Suchen wir uns auch darüber ein Urteil zu bilden!

Nun erstens stimmt die Vulg. in Gen. 2, 4 b ff. nach Dahse, Textkritische usw., S. 56—91 an folgenden Stellen mit LXX-Zeugen zusammen: in 6, 5 hat sie deus „Gott“, wie ein Manuskript der LXX (Holmes-Parsons Nr. 76). In 7, 9 hat Vulg.: dominus „der Herr“, wie einige LXX-Handschriften „der Herr Gott“. In 15, 6 hat Vulg. deus „Gott“, wie LXX ὁ ϑεος gegenüber dem Jahve des MT. Das ist alles. Dieses seltene Zusammentreffen von Vulg. mit irgendwelchen LXX-Zeugen ist auf dem so engen Gebiete der Gottesnamen-Varianten überhaupt nicht verwunderlich, und war es in der letzterwähnten Stelle, die im Grunde allein in Betracht kommt, nicht auch aus einem anderen Gesichtspunkt sehr leicht möglich? In Gen. 15, 6 handelt es sich ja um einen Satz von so großer dogmatischer Tragweite und

[1]) In „die außermassoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschîṭâ in der Genesis“ (1911).

darum allgemein zu lernenden Satz, wie diesen „und Abraham glaubte Gott, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit“. Da konnte die allgemein verständliche Bezeichnung „Gott“ sehr natürlicherweise für griechische Leser bevorzugt werden. Und konnte Hieronymus sie nicht schon mit Rücksicht auf die dreimalige Zitation dieser Stelle im N. T. (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6; Jak. 2, 23: τῷ ϑεῷ) wählen? Wenn man dies bedenkt, kann man auch nicht einmal an dieser dritten Stelle (Gen. 15, 6) eine selbständige Unterstützung der LXX durch die Vulgata finden.

Aber zweitens es stimmt doch „der hebräische Codex Kennicott 9 häufig mit der Vulgata“ zusammen (Dahse, Wie erklärt sich usw., S. 9). Inwiefern denn aber „häufig“? In bezug auf die Gottesnamen gar nicht. Denn mit dem deus „Gott“ von Vulg. 6, 5 stimmt das ϑεος einer Handschrift und das Elohim von Kenn. 80, und dominus „der Herr“ hat die Vulg. in 7, 9, wie ein griechischer Zeuge κυριος und Kenn. 155 Jahve (MT u. LXX: Gott). Ein Zusammenstimmen der Vulg. in bezug auf die Gottesnamen mit Kenn. 9 erwähnt Dahse selbst nicht in „Textkritische usw.“, S. 54—91. Folglich kann schon deswegen nicht davon die Rede sein, daß „Kenn. 9 in irgendeiner Beziehung zur hebräischen Vorlage der Vulgata steht“, wie Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 9) sagt.

Überhaupt aber muß zuletzt noch ein Wort über die textkritische Verwendung gesagt werden, die Dahse z. B. von der Vulgata macht. Nämlich zunächst in Gen. 30, 27 f. setzt Labans Rede nach dem MT zweimal mit wajjómer „und er sprach“ ein. Aber die Vulg. läßt diese Aussage in v. 28 ebenso, wie die LXX, aus. Dahse akzeptiert dies als die ursprünglichere Textgestalt und ruft anderen zu: „Auf eine „„überflüssige Wiederholung““ kann sich also jedenfalls die Quellenscheidung nicht stützen“ (Wie erklärt sich usw., S. 11). Aber ist denn die Verdopplung des einleitenden Sätzchens „und er sprach“ mit Wahrscheinlichkeit die spätere Lesart? Ist es nicht weit wahrscheinlicher, daß das doppelte „und er sprach“ beim Übersetzen vereinfacht worden ist? Ferner in Gen. 29, 1 ist die hebräische Angabe „in das Land der Söhne Kedems“ (d. h. der Ostländer) von der Vulg. durch in terram orientalem und von der LXX durch „in das Land der Sonnenaufgänge“ (εἰς γῆν ἀνατολῶν) ersetzt. Flugs findet Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 11) darin den Originaltext. Aber ist die leichtere Lesart nicht natürlicherweise die spätere? Ist sie es nicht um so mehr, als der griechische Übersetzer nach zweifellosen Anzeichen (s. o. S. 28 f.) und auch ganz naturgemäß Dunkelheiten des Textes aufgehellt hat? Ist sie es nicht in diesem Falle, ganz besonders, wo noch aus der Pluralform (ἀνατολῶν), die der griechische Übersetzer schreibt, die hebräische Vorlage „Land der Söhne des Ostens“ herausblickt? Wie soll man sodann auch sich denken,

daß in Gen. 33, 20[b] oder 35, 7 die schwierige Benennung des Altars und Ortes, die im Hebräischen gelesen wird, erst hinterher in den Text gebracht worden sei? Fernerhin auf S. 13 von „Wie erklärt sich usw.“ führt Dahse an, daß in Gen. 20, 6 der Ausdruck „im Traum“ in einer hebräischen Handschrift, in der Vulgata und in den griechischen Zeugen „e o E c“ [1]) fehle. Dadurch hält er (Wie erklärt sich usw., S. 13) es für ausgemacht, daß dieser Umstand „im Traum“ nicht von vornherein in Gen. 20, 6 erwähnt war. Das heißt aber, gegen alle Wahrscheinlichkeit urteilen, und ich kann ihm darin nicht folgen.

Da nachgewiesenermaßen die Vulgata in ihrer Gottesnamen-Setzung innerhalb der Genesis zweimal auch durch je eine hebräische Handschrift unterstützt wird, so gilt von diesen, was Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 9) behauptet, daß in solchen „vom MT abweichenden hebräischen Handschriften die letzten Vertreter einer abweichenden Rezension erhalten seien“. Zur Begründung fügt er hinzu: „Wären es Abschriften des angenommenen Mustercodex [vgl. damit oben S. 7!], so würden sie ja nachträglich nach der Vulgata oder gewissen griechischen Handschriften, deren Lesarten dann zu dem Zwecke ins Hebräische zurück übersetzt sein müßten, korrigiert sein, was doch weniger wahrscheinlich ist“. Die schwierige Vorstellung, die er da abweist, daß nämlich eine hebräische Handschrift an einzelnen Stellen nach einer griechischen Handschrift oder nach der lateinischen Kirchenbibel modifiziert worden sei, ist freilich einerseits nicht nötig, obgleich dabei folgender Fall nicht, wie bei Dahse, völlig unerwähnt bleiben darf. Tatsächlich ist ja die Zusammenstellung von Zitaten, die im Römerbriefe (3, 13—18) gemacht ist, aus dem N. T. in den Codex Vaticanus und Sinaiticus der LXX und in die Vulgata-Übersetzung von Ps. 14 hinter v. 3 eingeschoben worden — noch heute kann jeder dort die Stelle aus dem Römerbrief lesen! — und dann ist sie auch ins Hebräische übersetzt und in einen hebräischen Codex (Kennicott 649) eingeschaltet worden! Aber andererseits ergibt sich aus den wenigen Zusammenstimmungen von Vulgata oder griechischen Handschriften mit einzelnen hebräischen Abschriften auch keineswegs sicher, was Dahse daraus schließt, daß diese hebräischen Abschriften des A. T. „die letzten Vertreter abweichender Rezensionen“ seien. Vielmehr gilt, was schon oben mehrmals bemerkt werden mußte, daß auf dem so engen Gebiete der Gottesnamen leicht Zusammenstimmungen auch in den Verschreibungen

[1]) Was wohl Dillmanns äthiopische Handschrift c meint.

eintreten konnten, die selbstverständlich auch bei hebräischen Abschriften nicht völlig ausgeschlossen waren, zumal Jahve stets als Adonaj „der Herr“ und, so oft dieses Wort Adonaj selbst voranging (Gen. 15, 2 usw.), als Elohim („Gott“) ausgesprochen wurde! Schließlich dürfen bei der textkritischen Schätzung der Vulgata auch nicht die Grundsätze übersehen werden, die Hieronymus selbst sich für seine Übersetzung gewählt hat, und die in meiner Einleitung, S. 126f. besprochen sind.

Nach dem von mir gegebenen Beweise hat also Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 378 mit Recht gegenüber Dahse geurteilt: „Die Quellenscheidung muß sachgemäß auf dem hebräischen Text MT ruhen, für den G[LXX], T[argum], S [Peschîṭâ] und V[ulgata] nur Hilfstruppen stellen, aber keinen gleichwertigen Gegenpart bilden.“

c) In dritter Linie wird nach Dahse (s. o. S. 33) die Originalität der Gottesnamen-Setzung der LXX durch „Zeugnisse des prophetischen Schrifttums“ bewiesen. Aber was er damit meint, hat er in der Stelle, wo er es behauptet (Textkritische usw., S. 51), oder sonstwo mit keiner Silbe angedeutet.

Gehören jene Worte in das Reich der bloßen Vermutungen? Mit solchen operiert er allerdings sonst hie und da, wie wenn er z. B. schreibt: „Leider sind uns heutzutage Aquila, Symmachus und Theodotion nur in sehr kleinen Fragmenten erhalten, sonst würden vielleicht noch auffallendere Beweise für die Abweichungen ihrer hebräischen Vorlage von dem jetzigen Hebräer zutage gefördert werden können“ (Wie erklärt sich usw., S. 10f.). Als bloße Vermutung würden jene seine Worte von „Zeugnissen des prophetischen Schrifttums zugunsten der Gottesnamen der LXX“ ebensowenig in der Wissenschaft gelten können. Da nun Dahse selbst nichts zur Deutung jener „Zeugnisse usw.“ bemerkt hat, sind sie als ein bloßes Rätsel hingestellt. Damit ist natürlich nichts bewiesen.

d) Sodann werden von Dahse (s. o. S. 33) „alte Namensformen“ als Zeugen für die Ursprünglichkeit der Gottesbezeichnungen des griechischen A. T. geltend gemacht. Auch diese seine Aufstellung erläutert er nicht, sondern man muß erst sein Buch „Textkritische usw.“ durchlesen, um zu sehen, was er damit meinen mag.

Auf S. 9 signalisiert er das 24. Kapitel der Genesis „mit seinen zum Teil außergewöhnlichen Namen“. Einen solchen hat aber nicht die LXX in v. 7 mit ihrem „der Herr, der Gott des Himmels und der Erde“ bewahrt, da ja auch der MT in v. 3 die Gottesbenennung „Jahve, der Gott des Himmels und der Erde“

bietet. Anders könnte die Sache in Deut. 9, 26 liegen. Da gibt der MT die häufige Doppelbenennung „o (mein) Allherr Jahve", aber die LXX bietet „o Herr, König der Götter" oder „o Herr, Herr, König der Götter" oder „o Herr, Herr der Götter" oder „o Herr, Herr der Völker" (εϑνων geschrieben statt ϑεων?!) oder schließlich dann „o Herr, Herr der Welten". Da behauptet nun Dahse (Textkritische usw., S. 12), daß der Ausdruck „König der Götter" durchaus ursprünglich sei. Aber der Ausdruck „König der Götter" ist unwahrscheinlich bei einem Vertreter der wahren Religion Israels, wenn diese auch auf ihrer älteren Stufe nur Monolatrie forderte (erörtert in meiner Geschichte usw. 1912, S. 145. 198 f.). Außerdem ist zu bedenken, wie ein griechischer Übersetzer zuerst auf den Ausdruck „o Herr der Götter" gekommen sein wird. Das im Hebräischen hinter Adonaj stehende „Jahve" wird ja, wie schon oben erwähnt werden mußte, stets „elohim" gelesen (von Gen. 15, 2 an). Also konnte in der Zeit, wo noch keine Vokalzeichen gesetzt waren, auch „adonê elohim" ausgesprochen werden, und das konnte man mit „o Herr der Götter" übersetzen. Wenn aber Adonaj „o (mein) Allherr" ausgesprochen wurde, konnte man zur Ergänzung von „König" vor „Götter" gelangen. Auf jeden Fall aber liegt in dem Hinweis auf „alte Namensformen" keine klare und sichere Stütze für die Originalität der Gottesnamen des griechischen A. T.

e) Endlich aber soll diese Ursprünglichkeit sich „aus innern Gründen" (Dahse, Textkritische usw., S. 51; s. o. S. 33) ergeben. Eine Erläuterung oder Begründung dieser Behauptung findet man nun bei diesem fünften Punkt ebensowenig in Dahses Buch, wie bei den vorhergehenden Behauptungen. Man muß also auch bei diesem Punkt selbständig auf die Sache eingehen. Das hätte ich freilich auch ohne jene Behauptung getan. Auch nach eigener Disposition würde ich entsprechend der Erörterung, die oben (S. 23—25) am Schlusse der Behandlung des MT über die innere Begreiflichkeit seiner Gottesnamen-Setzung angestellt worden ist, auch hier am Schlusse der Behandlung der LXX (oben S. 27 ff.) die Frage nach der inneren Natürlichkeit ihrer Gottesnamen-Setzung aufgeworfen haben. Der Klarheit wegen soll bei deren Beantwortung ganz im Parallelismus zu oben S. 23—25 vorgegangen werden.

Der Tatbestand zunächst, der in bezug auf die Gottesnamen innerhalb der Urgeschichte (Gen. 1—11) bei den Zeugen der LXX vorliegt, ist dieser: Der Ausdruck ὁ ϑεος begegnet in Gen. 1, 1—2, 3; — dann entsprechend dem Ausdruck „Jahve Gott", den der MT von 2, 4 b—3, 24 (außer 3, 1 b. 3. 5) konsequent bietet, begegnet in LXX diese Mannigfaltigkeit: κυριος

ὁ θεος 2, 4[b]; bloß *ὁ θεος* 2, 5. 7; teils *κυ. ὁ θ.* und teils bloß *ὁ θ.* 2, 8; *ὁ θ.* und mit geringer Vertretung *κυ. ὁ θ.* 2, 9; *κυ. ὁ θ.* (in einem Zeugen *ὁ θ.*) 2, 15; *κυ. ὁ θ.* (kaum *ὁ θ.*) 2, 16. 18; *ὁ θ.*, wenig *κυ. ὁ θ.* 2, 19. 21; *ὁ θ.* oder *κυ. ὁ θ.* 2, 22; *κυ. ὁ θ.* 3, 1[a]; *ὁ θ.* (seltener aber auch *κυ. ὁ θ.*) entsprechend dem bloßen Elohim des MT in 3, 1[b]; *ὁ θ.* 3, 3. 5, beide Male entsprechend dem bloßen Elohim des MT; dann für das Jahve Elohim des MT: *κυ. ὁ θ.* (selten bloß *κυ.* oder bloß *ὁ θ.*) 3, 8[a b]. 9. 13. 14. 21; teils *ὁ θ.* und teils *κυ. ὁ θ.* 3, 22; *κυ. ὁ θ.* 3, 23; — für das bloße Jahve des MT 4, 1 ff. gibt LXX diese bunte Reihe: *ὁ θ.* 4, 1; *ὁ κυ.* 4, 3 (kaum *κυ. ὁ θ.*); *ὁ θ.* 4, 4; *κυ. ὁ θ.* 4, 6 (kaum *ὁ θ.*); *κυ. ὁ θ.* oder *ὁ θ.* 4, 9; *κυ.* oder *ὁ θ.* 4, 10; *κυ. ὁ θ.* oder *ὁ κυ.* 4, 13; *κυ. ὁ θ.* 4, 15[a b]; *ὁ θ.* (kaum *κυ. ὁ θ.*, auch bloß *κυ.*) 4, 16; für das Elohim des MT das entsprechende *ὁ θ.* (wenig *κυ. ὁ θ.* oder bloßes *κυ.*) 4, 25; für das bloße Jahve des MT wieder *κυ. ὁ θ.* 4, 26; — für Elohim des MT 5, 1 ff. liest man in LXX: *ὁ θ.* 5, 1[a b]. 22 (im letztgenannten Verse ganz selten *ὁ κυ.*). 24[a b]; für das bloße Jahve des MT doch *κυ. ὁ θ.* (kaum bloßes *κυ.*) 5, 29; — für das bloße Jahve des MT doch *κυ. ὁ θ.* 6, 3. 5, aber bloßes *ὁ θ.* in 6, 6. 7 (weniger *κυ. ὁ θ.*); dagegen wieder *κυ. ὁ θ.* 6, 8; — für das (ha)elohim des MT 6, 9—22: das entsprechende *ὁ θ.* 6, 9; *ὁ θ.* (seltener *κυ. ὁ θ.*) 6, 11; dagegen *κυ. ὁ θ.* 6, 12. 13. 22 (seltener bloß *ὁ θ.*); — für bloßes Jahve 7, 1. 5 *κυ. ὁ θ.* (seltener das eine oder das andere); für Elohim herrschend *ὁ θ.* 7, 9. 16[a] (weniger aber auch *κυ. ὁ θ.*); für bloßes Jahve wieder *κυ. ὁ θ.* 7, 16[b]; für Elohim 8, 1[a b] das entsprechende *ὁ θ.*; aber *κυ. ὁ θ.* 8, 15; für bloßes Jahve teils *ὁ κυ.* und teils *ὁ θ.* 8, 20; aber meist wieder *κυ. ὁ θ.* 8, 21[a b]; — für bloßes Elohim des MT 9, 1—17: das entsprechende *ὁ θ.* 9, 1. 6. 8 (hier auch mehrfach *κυ. ὁ θ.*), aber *κυ. ὁ θ.* 9, 12, wie das pleonastische Elohim in v. 16 durch *εμου* gedeutet ist; *ὁ θ.* (neben vielfachem *κυ. ὁ θ.*) 9, 17; — bloßes Jahve = *κυ.* 9, 26; Elohim = *ὁ θ.* 9, 27; — aber bloßes Jahve auch wieder = *κυ. ὁ θ.* (seltener bloß *κυ.*) 10, 9[a]; = *κυ.* und vielfach *κυ. ὁ θ.* in 9[b]; — das bloße Jahve des MT in 11, 1—9 wird ersetzt durch *κυ.* (mehrfach auch *κυ. ὁ θ.*) in 11, 5. 6. 8. 9[a] und noch mehr durch *κυ. ὁ θ.* in 9[b].

Diese Mannigfaltigkeit, die sich in der griechischen Übersetzung betreffs der Gottesnamen zeigt, läßt sich erklären. Denn z. B. in 2, 4[b] ff. war das *κυριος* in dem Ausdruck *κυ. ὁ θ.* für die griechischen Übersetzer und Abschreiber kein Eigenname, wie „Jahve“ für den hebräischen Abschreiber, sondern ein Gattungsname, und daher konnte ihnen die fortgesetzte Hinzufügung von „Herr“ vor „Gott“ in 2, 4[b] ff. natürlicherweise leicht als überflüssig erscheinen. Ferner z. B. in 5, 29

tritt wiederum die Verbindung *κυριος ὁ θεος* wahrscheinlich deshalb auf, weil vorher der Text immer Elohim = *θεος* zeigte, aber in 5, 29 Jahve auftauchte und dieser auffallende Wechsel, wie in 2, 4^{b}ff., durch eine Verbindung der beiden Gottesnamen überbrückt werden zu müssen schien. Dies ist auch in 6, 3. 5 geschehen. Für Jahve erscheint dann in 6, 6f. wieder mehr der allgemeinere Ausdruck *ὁ θεος*. Dagegen beim Übergang zu einem Abschnitt, der nur Elohim (= *θεος*) besaß, tritt wieder die kombinierende Gottesbezeichnung *κυριος ὁ θεος* in 6, 8 auf, und dessen Gebrauch floß begreiflicherweise dann auch weiterhin immer wieder einmal in den Schreibgriffel: 6, 12f. 22; 7, 1. 5. 16^{b}; 8, 15. 21$^{a\,b}$. Die gleiche Rolle der Überleitung spielt *κυριος ὁ θεος* in 10, 9^{a}, aber nachdem in 9^{b} das bloße *κυριος* eingetreten ist, steht dieses auch in 11, 5ff. Also dieses vielfache rasche Übergehen und Schwanken der griechischen Abschriften in bezug auf die Gottesnamen ist nicht unerklärlich[1]).

Aber stellt dieser Bestand an Gottesnamen, dessen Wert von oben S. 28 an schon nach mehreren Gesichtspunkten abgeschätzt worden ist, etwa nun endlich aus inneren Gründen den ursprünglichen Zustand dar?

Nein, schon an sich ist innerhalb eines Erzählungsabschnittes das sprunghafte Übergehen von einer Gottesbezeichnung zur anderen weniger natürlich, als das Beharren bei einer Gottesbezeichnung. Also das Hin- und Herschwanken zwischen *κυριος ὁ θεος* und bloßem *θεος* in Gen. 2, 4^{b}—3, 24 und in anderen Abschnitten trägt den Stempel der Unnatur an sich[2]). Rationell dagegen ist es, wenn der hebräische Text in diesem Abschnitt, um die Identität von Elohim und Jahve auszuprägen, die Zusammensetzung dieser beiden Gottesbezeichnungen durchführt. Auch der hebräische Text weicht davon in 3, 1^{b}. 3. 5 ab, indem er im Munde der Schlange den hehren Gottesnamen Jahve vermeidet. Aber auch dieses Verfahren besitzt einen Sinn und Analogien (s. o. S. 24). Indem aber die LXX auch wieder bei diesen drei Stellen keine Konsequenz zeigt (s. o. S. 53), ist ihre Setzung der Gottesnamen abermals als eine aus inneren Gründen unechte, von Unklarheit und Zufall des Übersetzens und Abschreibens beherrschte erwiesen. Dies wird um so sicherer, wenn man beachtet, was aus mehreren übriggebliebenen Spuren der Hexapla sich ergibt, daß die LXX in Gen. 2, 4^{b} und den nächsten darauffolgenden Versen zuerst über-

---

[1]) Eine negative Erörterung hierüber kann erst unten gegen Ende des III. Hauptteiles gegeben werden.

[2]) Sogar Dahse gesteht: „Mir ist es nicht geglückt, diesen Wechsel in ein System zu bringen" (Textkritische usw., S. 98).

haupt nicht κυριος ὁ θεος, sondern bloß ὁ θεος geschrieben hat, so daß Origenes erst mit Asteriscus das κυριος ergänzen mußte (Dahse, Textkritische usw., S. 99f.), wie auch Augustin — nach der Vetus Latina [sog. Itala] — bei 2, 15 bemerkt, daß „diese Stelle vom Anfang des Buches an die erste sei, die nicht bloß „„Gott““, sondern „„der Herr Gott““ habe“. Das natürlichste Urteil über diese Sachlage ist dieses, daß der griechische Übersetzer die doppelte Gottesbezeichnung, als sie ihm von 2, 4b an begegnete, zuerst als einen irrtümlichen Pleonasmus ansah und nicht nachahmen wollte, sondern in dem vorher so oft gebrauchten einfachen Ausdruck „Gott“ (ὁ θεος) fortfahren wollte, daß er aber endlich, als er sah, daß der hebräische Text konsequent die Zusammensetzung „Jahve Elohim“ darbot, sich von 2, 15 an daran anschloß. Also die Gottesnamen-Setzung der LXX ist schon an sich keine natürliche, keine in sich selbst zusammenstimmende. Schreiten wir aber nun zur Vergleichung des hebräischen und des griechischen Gottesnamenbestandes fort, so kann dieselbe nur zu folgendem Urteil führen.

Es läßt sich wohl verstehen, wie aus dem hebräischen und samaritanischen Bestand der Gottesnamen (s. o. S. 18), der betreffs des Doppelnamens in Gen. 2, 4b ff. auch durch das Targum und die Peschîṭâ gestützt wird, der hellenistische entstehen konnte. Die begreifliche Neigung zur Vereinfachung der — mit griechischen Augen angesehen — pleonastischen Gottesbenennung „der Herr Gott“ (κυριος ὁ θεος) in 2, 4b—3, 24 konnte auch durch den Blick auf den einfachen Ausdruck „Elohim“ (ὁ θεος in 3, 1b. 3. 5) bestärkt werden.

Dazu konnte dann sich noch Nachahmung der schließlich reproduzierten Doppelbenennung gesellen. Aber wie umgedreht die gleichmäßige Verteilung von Gottesbezeichnungen, die beim hebräisch-samaritanischen Texte in ganzen Abschnitten gefunden wird, aus dem Gottesnamenbestand der griechischen Handschriften (s. o. S. 53) hätte werden können, läßt sich nicht ebenso gut verstehen. Überhaupt kann der Umstand, daß der ursprüngliche Text sich hie und da an einzelnen Stellen verändert hat, keineswegs erklären, wie in zusammenhängenden Abschnitten eine Änderung des Textbestandes eingetreten wäre. Sporadische oder gelegentliche Veränderung, die als solche für zufällig und willkürlich zu halten ist, bietet keine zulässige Erklärung für eine Textänderung, die eine kontinuierliche, über ganze Partien einer Schrift sich verbreitende hätte gewesen sein müssen und die daher als eine absichtliche anzusehen wäre. Die bekannte Tatsache der vereinzelt auftretenden Textveränderungen und die zu erklärende Tatsache, nämlich die nach ganzen Abschnitten wechselnde Anwendung der erwähnten Gottesnamen, das sind zwei hetero-

gene Erscheinungen. Denn der sporadische oder springende Wechsel kann durch zufälliges Versehen der Abschreiber erklärt werden, aber beim Wechsel nach zusammenhängenden Abschnitten ist dies nicht der Fall.

Aber vielleicht wird der von der LXX dargebotene Bestand von Gottesnamen der Genesis durch ihren weiteren Kontext, d. h. durch den Inhalt der Stelle Ex. 6, 2 f. (s. o. S. 24 f.) als innerlich berechtigt erwiesen, wie diese Stelle in der LXX lautet. Untersuchen wir dies mit Rücksicht auf Dahse (Textkritische usw., S. 1—5)!

In den LXX-Handschriften lautet Ex. 6, 2 f. — 1. meistens so: „Es redete aber Gott (*ὁ θεος*) zu Mose und sprach zu ihm: Ich bin der Herr (*κυριος* = Jahve), und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob, indem ich ihr Gott war (*θεὸς ὢν αὐτῶν*), und meinen Namen „„der Herr““ (= Jahve) habe ich ihnen nicht kundgetan.“ — 2. Daneben begegnet aber bei Justin, in der Vetus Latina und in den Handschriften bw np f auch folgender Anfangssatz „Es redete aber der Herr (*κυριος* = Jahve)“, und in der Vetus Latina anstatt jener Worte „indem ich ihr Gott war“ das wesentlich gleiche „als ihr Gott“ (*θεὸς αὐτῶν*). — 3. Endlich findet sich auch statt des Schlußsatzes „und meinen Namen „„der Herr““ (= Jahve) habe ich ihnen nicht kundgetan“ bloß „und meinen Namen habe ich ihnen nicht kundgetan“. — Prüfen wir nun den Wahrscheinlichkeitsgrad hauptsächlich dieser letzterwähnten Lesarten, die von wenigeren griechischen Zeugen in Ex. 6, 2 f. dargeboten werden!

α) Der Anfang der bei Justin und anderen (auch dem Samaritaner) gefundenen Variante von Ex. 6, 2 f., nämlich „Es redete aber der Herr zu Mose usw.“, ist unnatürlich. Denn wie wenig natürlich wäre dies, indem doch erst hinterher folgt „und sprach zu ihm: Ich bin der Herr“ [1]). Daß dieser Satz in diesem Zu-

---

[1]) Skinner in The Expositor 1913, p. 302 erinnert zuerst ganz mit Recht daran, daß in die LXX vor Origenes, aus der die Vetus Latina bekanntlich übersetzt wurde und Justin zitiert hat, viele Fehler sich eingeschlichen hatten; denn wenn Origenes (in Matth., tom. 15) berichtet, daß „vielfach die Verschiedenheit der Abschriften geworden war“, so kann diese Verschiedenheit nur durch die teilweise Abirrung vom Original der LXX entstanden sein, und also kann dies auch in dem *ὁ θεος* (Elohim, Gott) liegen, das ja die herrschende Lesart der LXX in dem Anfangssatz von Ex. 6, 2 ist. Dann gibt Skinner trotzdem natürlicherweise auch die andere Möglichkeit zu, daß das Jahve des Samaritaners und das *κυριος* oder dominus von Justin, Vetus Latina usw. an dieser Stelle die richtige, ursprüngliche Lesart bilde. Aber ganz richtig hält er diese auch von Dahse geteilte Ansicht keineswegs mit Dahse für einen Beweis dafür, daß in Ex. 6, 2ª nicht derjenige Erzähler geschrieben habe, der vorher nur Elohim gebrauchte. Denn, sagt Skinner (p. 303) mit Recht, es war möglich, daß

sammenhang aber nach aller Wahrscheinlichkeit, ja nach aller vernünftigen Erwartung eine Enthüllung dieses Gottesnamens „Jahve = der Herr" aussprechen will, soll sofort weiter gezeigt werden.

β) Betreffs des Textmomentes „Ich bin der Herr (= Jahve)" Ex. 6, 2 behauptet Dahse (Textkritische usw., S. 2): „Dieser Satz ist doch keine neue Selbstoffenbarung, findet sich diese Formel doch so häufig im Ex., wo sie doch nicht immer wieder als neue Selbstoffenbarung betrachtet werden kann. Vielmehr setzt Ex. 6 den Bericht Ex. 3 voraus und besagt, daß Gott selbst den Erzvätern seinen Namen nicht kundgetan habe." Aber diese Behauptung ist falsch. Denn in diesem Zusammenhang, hinter „und Gott (oder der Herr) sprach zu Mose" (2 [a]) sollen diese Worte nach aller nur möglichen Wahrscheinlichkeit eine Selbstoffenbarung Gottes über seinen Namen geben. Dies wird ja auch durch die in derselben Textvariante folgenden Worte „und meinen Namen habe ich ihnen nicht kundgetan" notwendigerweise vorausgesetzt. Denn dieser Satz kann sich natürlicherweise nur auf die soeben geschehene Kundgebung dieses Namens (Jahve), aber nicht auf die weit entlegene Geschichte in Ex. 3 zurückbeziehen.

γ) Weiter wird statt des im MT stehenden Satzes „und ich erschien ihnen als El schaddaj in allen hier wesentlich zusammenstimmenden Fassungen der LXX der Satz „und ich erschien ihnen als ihr Gott" geboten. Nach meiner Ansicht liegt da eine Vermeidung des dunkleren Gottesnamens durch eine leichter verständliche Wendung „als ihr Gott" vor. So muß nicht bloß nach dem oben S. 28 f. festgestellten allgemeinen Charakter der LXX, sondern auch deshalb geurteilt werden, weil aus der Lesart „ihr Gott" nicht das Textmoment „allgewaltiger Gott" abgeleitet werden kann. — Wie aber hat Dahse sich zu dieser Variante gestellt? Nun er sieht die Worte „als ihr Gott" für den ursprünglichen Text an. Er setzt nämlich auch sofort voraus, daß außer in Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14 und 48, 3, wo der MT El schaddaj hat, diese Gottesbezeichnung auch in 49, 25 statt des massoretischen eth schaddaj gelesen werden müsse [1]), und da biete die LXX ὁ θεὸς ὁ ἐμός, also „mein Gott", und in den anderen Stellen ὁ θεός μου oder ähnlich, also auch „mein Gott" oder ähnlich je nach dem Zusammenhang. — Natürlich muß man aber doch vielmehr urteilen, daß die Endung an schaddaj, die im Hebräischen wie der Ausdruck für „mein" geschrieben wird, vom griechischen Übersetzer hinter El „Gott" als Ausdruck von „mein"

---

dieser Erzähler „um einen halben Vers den Gottesnamen vorausnahm, dessen Enthüllung er soeben (in 6, 2[b]) berichten wollte".

[1]) Vgl. aber über dieses eth von Gen. 49, 25 mein WB 31[b].

gedeutet und so das schwierige Textmoment erleichtert wurde [1]). Indes Dahse behauptet, daß umgedreht aus „mein Gott“, was im Hebräischen elî heißen würde, vielmehr hinterher el schaddaj gemacht worden sei.

Auf welcher Seite ist da nun die größere Wahrscheinlichkeit?

Nach dem, was *tatsächlich* über das Verhältnis der griechischen Gestalt des A. T. zur hebräischen feststeht (s. o. S. 28 ff.), kann die von Dahse an diesem Punkte vorgezogene Auffassung nur als eine Verkennung der verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgrade angesehen werden. Das ist um so deutlicher, als Dahse, wie schon bemerkt, in Gen. 49, 25 ein ursprüngliches El schaddaj anerkennt, während die LXX auch dort „Gott der meinige“ bietet. Folglich muß Dahse *selbst* sich denken, daß an *dieser* Stelle der griechische Übersetzer statt des originalen schaddaj vielmehr falsch „der meinige“ (ὁ ἐμός) gesetzt hat. Wenn der Übersetzer das aber an *dieser* Stelle getan hat, konnte er es auch an den *übrigen Stellen tun.*

Doch Dahse hat noch einen Anlaß gefunden, die Originalität des El schaddaj in Ex 6, 3a und den vorhergehenden Stellen (außer Gen. 49, 25) zu bestreiten. In Ex. 6, 3 (MT) heiße es ja, Gott sei dem Abraham, Isaak und Jakob als El schaddaj erschienen, aber in der Genesis sei dies nur bei Abraham (in 17, 1) und bei Jakob (in 35, 11) berichtet, während im Bericht über Isaak eine solche Erscheinung nicht erwähnt werde. Die einzige Stelle im Bericht über Isaak, auf die sich der Erzähler von Ex. 6, 3 zurückbeziehen könne, sei Gen. 26, 24, aber da stehe nicht „Ich bin El schaddaj“, sondern dafür „Ich bin der Gott deines Vaters Abraham“. Folglich könne der Erzähler von Ex. 6, 3 nicht geschrieben haben, daß Gott den drei Erzvätern als El schaddaj erschienen sei. Allein das kann *nicht* mit Dahse als ein notwendiger oder auch nur wahrscheinlicher Schluß angesehen werden. Denn selbst angenommen, daß der Erzähler von Ex. 6, 3 den uns jetzt vorliegenden Bericht über Isaak als den einzigen und seinigen angesehen hat, so war doch bei zweien von den Erzvätern die Erscheinung von El schaddaj ausdrücklich bemerkt, und bei Isaak bezog sich 26, 24 auf den El schaddaj von 17, 1 indirekt zurück. Also war es natürlicherweise möglich, daß der Erzähler von Ex. 6, 3

[1]) Bei der nachfolgenden Vergleichung meiner Arbeit mit der meiner Vorgänger sehe ich, daß Eerdmans meint, der griechische Übersetzer habe in שׁדי den Ausdruck schedî „mein Dämon“, also den speziellen Beschützer des betreffenden Patriarchen gefunden und deshalb kurz „dein usw. Gott“ dafür geschrieben. Skinner hat den LXX-Ersatz für El schaddaj wesentlich so, wie ich, erklärt.

in der kurzen gewöhnlichen Aufzählungsformel in bezug auf „Abraham, Isaak und Jakob“ sagte, daß ihnen die Gottheit als El schaddaj erschienen sei.

Endlich baut Dahse (Textkritische usw., S. 4 f.) seine Beweisführung dafür, daß in Ex. 6, 3ª nicht ursprünglich El schaddaj gestanden haben könne, noch auf den folgenden Umstand auf. In Gen. 49, 25 setzt er ja, wie gesagt, selbst El schaddaj als den Originaltext voraus, obgleich die LXX dort „mein Gott“ bietet. Warum nimmt er nun nicht auch in Gen. 17, 1 usw. statt des „dein Gott“ (*ὁ θεός σου*) der LXX ein ursprüngliches El schaddaj an? Er meint: „Die verschiedene Übertragung von El schaddaj durch den Griechen hätte an der Ursprünglichkeit dieser Gottesbezeichnung irre machen sollen“ (Textkritische usw., S. 5). Der Grieche setzt nämlich in Gen. 17, 1 „Ich bin dein Gott“, in 28, 3 „mein Gott wird dich segnen“, in 35, 11 „ich bin dein Gott“, in 43, 14 „mein Gott möge euch geben“ und in 48, 3 „mein Gott erschien mir“. Also der Grieche hat an den fünf Stellen das allemal entsprechende Pronomen possessivum gewählt. Das tat er aber selbstverständlich vernünftigerweise, nachdem er einmal in שַׁדַּי (schaddaj) das Pronomen possessivum als das wesentliche Element angenommen hatte, und daß er dies getan hat, gibt ja Dahse selbst zu, weil er ausdrücklich dem „mein Gott“ der LXX von Gen. 49, 25 ein El schaddaj entsprechen läßt. Folglich hat Dahse das Recht verloren, an den fünf anderen Stellen zu bestreiten, daß in der LXX auch an ihnen „Gott mit dem entsprechenden Pronomen possessivum“ ein ursprüngliches El schaddaj ersetzen soll.

Aus alledem ergibt sich aber, daß die Ursprünglichkeit von El schaddaj in Ex. 6, 3ª von Dahse mit Unrecht geleugnet wird.

δ) Ferner in Ex. 6, 3ᵇ wird von der herrschenden LXX gegeben „und meinen Namen „„Herr““ (= Jahve) usw.“, aber von einigen Zeugen des griechischen A. T. auch bloß „und meinen Namen usw.“ Darf diese Lesart nun mit Dahse (Textkritische usw., S. 2) für „ursprünglich“ gehalten werden? Keineswegs, denn sie ist ganz unnatürlich, und die diese Aussage angeführt haben (Eusebius, Theodoret und einige andere), meinten selbstverständlich mit dem bloßen Ausdruck „meinen Namen“ eben den vorher erwähnten Namen Jahve und ergänzten diesen also in Gedanken. Folglich sagt Dahse a. a. O., S. 2 schon deshalb ohne Grund: „Hat aber Jahve hier ursprünglich nicht gestanden, so haben wir Ex. 6 keine Parallele zu Ex. 3“. Daß diese Behauptung auch aus anderen Gründen nicht der Meinung des Erzählers von Ex. 6, 2 f. gerecht wird, siehe schon oben unter β)! Infolgedessen ist die

Schlußbehauptung von Dahse, daß Ex. 6 den Bericht Ex. 3 voraussetzen und sich auf ihn zurückbeziehen wolle, ganz hinfällig.

ε) Endlich in Ex. 6, 3[b], wo der MT gibt „und hinsichtlich meines Namens Jahve bin ich ihnen nicht bekannt gewesen“, wird von der herrschenden LXX und anderen ihrer Zeugen (auch von einem hebr. Manuskript aus Arabien; Targ. Onq., Pesch. und Vulg.) die aktive Lesart „habe ich ihnen nicht kundgetan“ geboten. Aber man vergleiche doch die beiden Ausdrucksweisen nach dem Grade ihrer Wahrscheinlichkeit! Wenn die aktive Aussage „und meinen Namen habe ich ihnen nicht kundgetan“ zuerst dagestanden hätte, wie sollte da jemand darauf verfallen sein, die dunklere Aussage „und hinsichtlich meines Namens Jahve bin ich ihnen nicht bekannt gewesen“ dafür zu setzen? Diese Ausdrucksweise mit dem hebräischen Accusativus relationis *schemî* wird aber von allen (anderen) hebräischen Handschriften, vom Targ. Jeruschalmi und vom Samaritaner geboten. Daraus, daß Dahse (Textkritische usw., S. 1) auch bei dieser Variante den Wortlaut der LXX usw. billigt, darf man wohl erkennen, daß er geneigt ist, Lesarten, die vom MT abweichen, auch dann als das Original anzuerkennen, wenn sie offenbar vom ganz unwillkürlichen Streben nach Glättung des Textes hervorgebracht worden sind.

Nach alledem bekommt zunächst das, was in dem Gottesnamenbestand der LXX in der Genesis in erster Linie auffällt, das sprunghafte Schwanken (Gen. 2, 4[b] ff. usw.) aus dem LXX-Wortlaut in Ex. 6, 2f. keine Erklärung. Sodann bestätigt der herrschende Wortlaut der LXX in Ex. 6, 2f. ausdrücklich, daß vor dieser Stelle ein Erzähler auftritt, der den Ausdruck „Gott“ (ὁ ϑεος = Elohim), aber nicht „der Herr“ (Jahve) gebraucht hat, sondern diesen letzteren Namen erst in Ex. 6, 2 enthüllt sein läßt. Auch der weniger bezeugte griechische Wortlaut von Ex. 6, 2f. leugnet dies nur scheinbar (s. o. bei β und δ!). Endlich die Bedeutung des Ausdrucks El schaddaj für die Patriarchenzeit ist durch den LXX-Wortlaut in Ex. 6, 3[a] nur verschleiert, aber nicht vernichtet worden. Folglich ist auch durch den LXX-Wortlaut von Ex. 6, 2f. nicht der septuagintale Gottesnamenbestand der Genesis, sondern vielmehr der massoretisch-hebräische als der ursprünglichere bestätigt worden.

Dahse aber behauptet, daß erstens der angeblich ursprüngliche Wortlaut der LXX von Ex. 6, 2f. hinterher im hebräischen A. T. umgeändert worden sei. Diese seine Ansicht dürfte im Vorhergehenden hinreichend als eine basislose erwiesen sein. Sodann fügt er zweitens noch die Behauptung hinzu, daß nach diesem angeblich geänderten Texte des hebräischen A. T. in Ex. 6, 2f. dann die vorher-

gehenden Gottesnamen im hebräischen A. T. einer Umwälzung unterworfen worden seien. Denn er schreibt: „Aus der Stelle Gen. 49, 25 hat ein theologischer Bearbeiter den Gottesnamen El schaddaj entnommen und in 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex. 6, 3 eingesetzt, es aber 26, 24 unterlassen" (Textkritische usw., S. 5). Wie wagehalsig diese Behauptung ist, ersieht man schon aus der obigen Erörterung, hauptsächlich bei γ) auf S. 57—59. Außerdem hat ja der eigene Urheber dieser Behauptung dem von ihm kreierten „theologischen Bearbeiter" [1]) der Genesis eine Inkonsequenz bei Gen. 26, 24 zuschreiben müssen und dadurch schon selbst seiner Aufstellung einen tönernen Fuß gegeben. Er muß es ja in „Wie erklärt sich usw.", S. 19 selbst „auffallend finden, daß der Bearbeiter bei Isaak nicht die Stelle 26, 24 gewählt, sondern 28, 3 korrigiert hat". Er meint aber, dies erkläre sich daraus, daß der „theologische Bearbeiter" den Namen El schaddaj „nur in die Stücke des liturgischen Bearbeiters [2]) Esra (außer 28, 3 nach 35, 11 und 48, 3) oder an den Anfang einer Perikope (17, 1; 43, 14) setzte". Da marschieren also wieder eine Anzahl Ausnahmen auf und zerstören vollends die nach der obigen Darlegung (S. 57—59) überhaupt schon gebrochene Beweiskraft der Dahse'schen Worte.

Ferner inwiefern jener „theologische Bearbeiter" El schaddaj „nur an den Anfang einer Perikope" und nur „in die Stücke des liturgischen Bearbeiters" gesetzt haben soll, und ob es einen „liturgischen Bearbeiter" des Pentateuchs gegeben hat, soll im III. Hauptteil dieser Untersuchung geprüft werden. Erst gegen Ende dieses III. Hauptteiles (s. u. S. 86) kann auch noch ein abschließendes Wort über die polemischen Behauptungen gesagt werden, die Dahse in „Textkritische usw.", S. 37—39 vorträgt.

3. Nachdem nun die erste Gruppe der Momente gewürdigt worden ist, die nach Dahse (s. o. S. 33) die Varianten der LXX stützen, wenden wir uns zur Untersuchung der zweiten Gruppe solcher Stützen der LXX. Diese zweite Gruppe führt er aber in „Textkritische usw.", S. 51 mit folgenden Worten vor:

„Jahve ist an gewissen Stellen später hinzugesetzt worden, womit die Behauptung, daß LXX aus Scheu vor „Jahve" *ὁ ϑεος* übertragen habe [sic!], hinfällig wird. Jene Hinzusetzung des „Jahve" wird bezeugt

a) durch Origenes,
b) durch MT selbst."

---

[1]) S. u. in Hauptteil III weiter über diese Aufstellung!
[2]) Darüber siehe unten in der Mitte vom III. Hauptteil (S. 85)!

a) Fragt nun jemand, wie dies durch Origenes bezeugt werde, so muß er sich aus den Büchern von Dahse die Antwort zusammensuchen. Am meisten Hoffnung, eine Antwort auf jene Frage zu finden, erregt der Abschnitt, der unter dem Titel „Die Gottesnamen der Hexapla" auf S. 99 bis 104 gelesen wird.

In der Tat finden wir da bemerkt, daß Origenes in seiner Hexapla bei Gen. 2, 4ᵇ nach einigen Zeugen der LXX den Namen *κυριος* mit vorhergehendem Asteriscus versehen, also erst hinzugesetzt hat. Denselben Asteriscus als Zeichen der Ergänzung vor *κυριος* findet man bei Gen. 2, 5. 7. 8 und 9. Also wenn diese alten Angaben über jenen Asteriscus durchaus zuverlässig sind, dann hat die griechische Übersetzung nicht von vornherein in Gen. 2, 4ᵇ. 5. 7. 8 und 9 den Doppelnamen *κυριος ὁ θεος* besessen, und diese Angaben werden allerdings durch die schon einmal zu erwähnenden Worte Augustins unterstützt, der über Gen. 2, 15 bemerkt, daß in diesem Verse zuerst „Dominus Deus" begegne (auch schon in „Textkritische usw.", S. 35 bemerkt). Danach hat die griechische Übersetzung nicht gleich bei 2, 4ᵇ—9, sondern erst bei 2, 15 den Doppelnamen „der Herr Gott" gesetzt.

Nun ist ja erstens möglich, was Dahse gar nicht in Betracht gezogen hat, daß in der LXX der Gottesnamenbestand durch innergriechische Veränderungen während der etwa vierhundert Jahre, die der griechische Genesistext bis zur Zeit des Origenes bereits erlebt hatte, mehrfach verändert worden war. So könnte auch in Gen. 2, 4ᵇ—9 der zuerst geschriebene Doppelname *κυριος ὁ θεος* in der und jener LXX-Handschrift verstümmelt worden sein. Läßt man aber diese Möglichkeit nicht gelten, so hätte also die LXX schon ursprünglich in Gen. 2, 4ᵇ. 5. 7. 8f. nur den einfachen Ausdruck „Gott" (*ὁ θεος*) gehabt. Dann gilt es noch einmal, den MT, der in Gen. 2, 4ᵇff. konsequent, und zwar aus dem schon oben S. 23 bemerkten Bedürfnis einer Überleitung von Elohim (1, 1—2, 3) zu Jahve (2, 4ᵇff.; 4, 1—24) den zusammengesetzten Ausdruck „Jahve Elohim" verwendet hat, mit dem soeben vorgeführten Bestand der vorhexaplarischen LXX zu vergleichen. Was wird das wahrscheinlichste Urteil über das gegenseitige genetische Verhältnis der beiden Tatbestände sein? Nach allem, was oben S. 8ff. über den MT und S. 28—32 usw. über die LXX dargelegt worden ist, wird das wahrscheinlichste Urteil dieses bleiben, daß der griechische Übersetzer von dem in 1, 1—2, 3 immer gebrauchten einfachen Ausdruck „Gott" (*ὁ θεος*) nicht leicht zu dem doppelten Ausdruck „der Herr Gott" überging, zumal für ihn in diesem Doppelausdruck nicht deutlich der Eigenname „Jahve" enthalten war. Es ist möglich, daß der Übersetzer erst allmählich durch die im hebräischen Texte konsequente Ver-

wendung des Doppelnamens „Jahve Elohim" dazu angeleitet wurde, auch seinerseits den doppelten Ausdruck zu setzen: *κυριος ὁ θεος* von 2, 15 an.

Da diese Auffassung des Tatbestandes, der aus den oben angeführten Nachrichten erschlossen werden zu müssen scheint, die größte Wahrscheinlichkeit besitzt, so ergibt sich aus ihm nicht, was Dahse (Textkritische usw., S. 35. 51. 100) aus ihm schließt. Das in der älteren LXX bei Gen. 2, 4ᵇ. 5. 7. 8f. alleinstehende „Gott" (*ὁ θεος*) habe einem ihrem Urheber vorliegenden hebräischen bloßen Elohim entsprochen. Dann sei im Hebräischen „Jahve" vor Elohim gesetzt worden. Darnach habe Origenes ein entsprechendes *κυριος* in seine Hexapla gebracht, und endlich sei aus dieser das *κυριος* in die herrschende LXX (Codex Alexandrinus usw.) hineingekommen. Die Annahme einer solchen vieraktigen Hinzusetzung von „Jahve" resp. *κυριος* ist nach meinem Urteil zu schwierig.

b) Wie sodann soll jene Hinzusetzung von „Jahve" „durch den MT selbst" bezeugt werden?

Wieder gibt Dahse selbst keine Antwort. Will er meinen, daß in Gen. 2, 18 eine hebräische Handschrift (Kenn. 89) bloß Elohim, aber der MT „Jahve Elohim" bietet? Nun da kann selbstverständlich das Urteil nur lauten, daß der Schreiber jener einzigen Handschrift einmal sich versehen, dagegen die vielen anderen Zeugen des MT den Zweck, der mit der Verbindung von Jahve Elohim in Gen. 2, 4ᵇff. verfolgt wurde, konsequent im Auge behalten haben. Nur ebenso kann geurteilt werden, wenn in 3, 22 wieder von einer hebräischen Handschrift (Kenn. 152) bloß Elohim gegenüber dem Jahve Elohim des MT durgeboten wird (auch in „Textkritische usw.", S. 35 betont), oder wenn in 3, 1ᵇ, also in einer der drei Stellen, wo der MT im Munde der Schlange den Namen Jahve vermeidet (s. o. S. 23), eine hebräische Handschrift (Kenn. 132) doch „Jahve Elohim" setzt. Es kommt ja auch vor, daß ein hebräischer Codex Elohim hat, wo alle anderen hebräischen Zeugen Jahve geben, wie in 6, 5 der Codex Kenn. 80. Aber der einen Handschrift an sich gegenüber allen anderen den richtigen Wortlaut zuzuschreiben, ist unmethodisch, und es ist abermals an das zu erinnern, was schon oben S. 37 gesagt werden mußte: Da auch die Abschreiber des hebräischen A. T. nicht unfehlbar waren, konnte eines ihrer Versehen auch einmal einen Gottesnamen betreffen. Dieses Urteil kann auch nicht dadurch umgestoßen werden, daß auch die Vulgata in 6, 5 „Gott" statt Dominus hat und sie darin mit einer — einzigen — griechischen Handschrift (Holmes-Parsons 76) zusammentrifft. Denn wie betreffs Gen. 6, 5 schon oben S. 48 zu bemerken war, auf einem so engen Gebiete, wie die Reihe der Gottesnamen war,

konnten die bei der menschlichen Fehlbarkeit natürlichen Variationen leicht einmal in einem Punkte zusammentreffen.

Ferner besitzt der MT allerdings in Gen. 7, 1 einmal Jahve gegenüber einem Elohim zweier samaritanischen Handschriften und einiger anderen Zeugen. Aber umgedreht hat er Elohim in 7, 9 und 8, 15 gegenüber dem Jahve von Kenn. 155, Samar. und Vulg. oder bloß Kenn. 95, resp. de Rossi 266. Wenige andere Fälle, wo der MT Jahve gegenüber einem Elohim anderer Zeugen hat, wie in 15, 2 (auch in „Textkritische usw.", S. 35 erwähnt) und 15, 8, entstanden selbstverständlich dadurch, daß hinter Adonaj für den Namen Jahve ja bekanntlich Elohim gelesen wird. Umgedreht hat ja der MT in 19, 29ª und 20, 11 auch wieder einmal Elohim statt des Jahve von Kenn. 199 usw. Also jene Behauptung, daß „durch den MT selbst" die spätere Hinzusetzung von „Jahve" erwiesen werde, entbehrt der Grundlage.

4. Unter den Gründen, die „für das höhere Alter der Gottesnamenüberlieferung der LXX sprechen" führt Dahse (Textkritische usw., S. 51 f.) ferner diese an: „Ein Vergleich von Pesch. und MT und Pesch. und LXX ergibt, daß die ursprünglichen Elohim-Stellen immer mehr zusammengeschmolzen sind, indem

a) die älteste Übersetzung davon noch am meisten,
b) die Pesch. schon weniger und
c) der MT am wenigsten hat."

Wie soll nun wieder dies bewiesen werden? Dahse selbst gibt auch hier keine Darlegung. Aber suchen wir uns aus seinen Materialien auf S. 54—91 die Belege zusammen, die er bei jener Behauptung im Auge haben mag!

a) Die LXX bietet ja bei Gen. 2, 4ᵇ. 5. 7. 8. 9 teils in wenigen und teils in mehr Handschriften ein bloßes ὁ θεος = Elohim. Ebenderselbe Fall zeigt sich in 2, 19 usw., wie oben auf S. 53 verzeichnet und beurteilt worden ist. Auch außerhalb der dort verglichenen Urgeschichte kommt ὁ θεος = Elohim in der LXX nach mehr oder weniger Handschriften gegenüber einem Jahve des MT noch öfter vor: 12, 17; 13, 10ᵃᵇ. 13 f.; 15, 6 (18 zum Teil); 16, 5; 18, 1. 14; 25, 21ᵇ; 30, 24. 27; 31, 49ᵇ; 38, 7ᵇ (andere Lesart: ὁ κυριος). 10ª (Nebenlesart: „der Herr"). Darf da gar nicht an bloße Schreiberversehen appelliert werden?

Nun diese Möglichkeit soll nicht für die ganze Summe dieser Varianten verantwortlich gemacht werden. Aber ist es ein Wunder, wenn ein griechischer Übersetzer geneigt war, die spezielle und für ihn wenig besagende Gottesbezeichnung „Jahve" durch den allgemeineren Ausdruck „Gott" zu ersetzen? Die Tatsache

des Auftretens von 104 ὁ ϑεος gegenüber Jahve (Textkritische usw., S. 29 vgl. auch 92) kann auch von dem religionsgeschichtlichen Zuge nach Ersetzung des speziellen Ausdrucks „Jahve" durch das allgemein verständliche „Gott" (s. o. S. 12 f. usw.) nicht ganz losgetrennt werden. Daher will das nichts besagen, wenn man schreibt, daß die älteste Übersetzung „noch" die meisten Stellen mit „Gott" (ὁ ϑεος) hat. Es fehlt ja durchaus die Garantie dafür, daß dieses ὁ ϑεος allemal statt eines Elohim gesetzt worden ist. Außerdem entspricht hie und da auch umgedreht einem Elohim ein ὁ κυριος (= Jahve): Gen. 3, 1 b in einer Handschrift; 4, 25 in schwacher Bezeugung, ebenso 5, 1 a. 22. 24 a; 8, 15; 9, 8. 12. 17. 27; 17, 9. 15. 19 a. 22 b. 23; 19, 29 a (stark bezeugt); 20, 13; 21, 2 und 6 in der LXX überhaupt; 17 b als Nebenlesart; schwach bezeugt in 27, 28; 28, 20 b; schwach bezeugt in 30, 6. 17; 31, 29; 32, 30 b; 35, 1 b. 3. 5. 11 a; 39, 9; 43, 28; 44, 16; 45, 5. 9; 48, 9. 15 b.

b) Die Peschîṭâ zeigt statt eines Jahve des MT ein Elohim in folgenden Fällen: Gen. 13, 10 ab; 15, 6 [in der allgemein zu lernenden und darum natürlich mit der allgemeinen Gottesbezeichnung auszustattenden Stelle]; 22, 15 statt „der Engel Jahves"; 29, 32; 30, 24. 27. Aber auch da kann ein natürliches Streben, den allgemeiner verständlichen Ausdruck „Gott" zu setzen, mitgewirkt haben, und außerdem hat die Peschîṭâ nicht nur statt „Jahve Elohim" bloßes „Jahve" in Gen. 3, 11. 13, sondern auch statt „Elohim" einfach „Jahve" in 31, 16 b.

c) Gegenüber LXX und Peschîṭâ hat „der MT die wenigsten Stellen mit Elohim", betont Dahse in „Textkritische usw.", S. 52. Aber da diese Sachlage so eingetreten ist, wie soeben bewiesen worden sein dürfte, so ergibt sich aus ihr nicht, was Dahse meint, daß der Gottesname „Jahve" erst später in den hebräischen Wortlaut eingesetzt worden sei. Man darf wohl auch hinzufügen, daß dies schon an sich nicht recht glaublich sei. Denn nach bestimmten Tatsachen ist der Eigenname Jahve umgedreht im späteren Sprachgebrauch vielfach durch das allgemein verständliche und den bloßen Begriff „Gott" ausdrückende Wort Elohim ersetzt worden (s. o. S. 12 f.), wie ja Jahve, auch wo es stehen blieb, als Adonaj „der HErr" oder Elohim „Gott" gelesen wurde und wird. Folglich ist durch den zuletzt (s. o. S. 64) unternommenen Untersuchungsgang Dahses die Autorität des Gottesnamenbestandes der LXX abermals nicht gestärkt worden.

Außerdem ist hier wohl der richtigste Ort, um folgende Behauptung Dahses zu prüfen: „Nach Ex. 6, 3 fand eine durchgreifende jahvistische Bearbeitung der Gottesnamen statt: im Ex. findet sich 37 mal, im Lev. 2 mal und in Num. 23 mal im

jetzigen Hebräer Jahve für das von der LXX durch ihr ὁ ϑεος bezeugte ältere Elohim" (Wie erklärt sich usw., S. 19).

Dabei geht er aber erstens von der Auffassung über Ex. 6, 2f. aus, die oben S. 56—60 als unbegründet erwiesen worden ist. Zweitens sogar wenn in dieser Stelle der vom hebräischen A. T. gebotene Wortlaut ein späterer wäre, wie Dahse will, so würde doch noch keineswegs einzusehen sein, wie daraus eine jahvistische Bearbeitung der Gottesnamen in Ex., Lev., Num. folgen sollte. Denn auch bei dem Wortlaut von Ex. 6, 2f., den Dahse als den älteren geltend machen will, war die Enthüllung des Jahvenamens in 6, 2f. erzählt (s. o. S. 57). Überdies ist dieselbe ja auch nach der LXX in 3, 14f. berichtet, wenn darauf sich der von Dahse in 6, 2f. begünstigte Wortlaut mit seinem Schlußsatz „und meinen Namen habe ich ihnen [den Patriarchen] nicht kundgetan" zurückbezöge. Folglich hätte nicht erst vom massoretischen Texte in Ex. 6, 2f. ein Anlaß ausgehen können, den Namen „Jahve" in der nachmosaischen Zeit zu begünstigen. Drittens darf nach allem, was oben S. 28f. und weiterhin über die textgeschichtliche Autorität des LXX-Wortlauts dargelegt worden ist, nicht einfach gesagt werden, daß durch ein ὁ ϑεος von LXX-Handschriften ein Elohim als seine Vorlage „bezeugt" werde. Manches Exemplar von den 37 ὁ ϑεος, die nach Dahse zunächst im weiteren Exodus als Plus gegenüber den Gottesnamen des MT begegnen, kann auch der oben auf S. 65 und vorher besprochenen natürlichen Neigung entstammen, die Gottesbezeichnung dem allgemeinmenschlichen Verständnis näher zu bringen, und wieder manches andere von jenen überschüssigen ὁ ϑεος hinter Ex. 6, 3 kann durch ein Schreibversehen oder eine innergriechische Wandlung des Wortlautes veranlaßt worden sein. — Im hebräischen A. T. wird der Gottesname ja gern als ein „variables Element" proklamiert (s. o. S. 19f.), aber wenn es sich um die spätesten Handschriften einer Übersetzung handelt, hört man nichts davon! — Wie aber manches ὁ ϑεος „Gott" nach aller natürlichen Erwägung der Sache nur der allgemein verständliche Ausdruck für ὁ κυριος = Jahve ist, so auch das *allâhu*[1]) „der Gott", das die arabische Übersetzung für Elohim und Jahve setzt. Auch daraus darf also nicht mit Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 3) Kapital für Begründung seiner Idee geschlagen werden, daß der hebräische Text hinterher einer „jahvistischen Redaktion" (ebenda) unterworfen worden sei. Wie wenig dies aus dem Umstand folgt, daß in der aramäischen Übersetzung(!) für Elohim und Jahve und Adonaj bloßes Jeja gesetzt ist, findet sich schon oben S. 16f. erörtert. Der Ausdruck Jeja

---

[1]) Bei Dahse, Wie erklärt sich usw., S. 3 steht dafür das unrichtige „*alluha*".

sollte keine „jahvistische Redaktion“ (Dahse a. a. O.) der Gottesnamen ausführen, sondern ein mehr bloß lautlicher als sinnvoller Ersatz einer Gottesbezeichnung sein. Auch so sollte vom Leser die Gefahr einer Profanierung des Gottesnamens (vgl. Lev. 24, 11) abgewehrt werden.

Also auch diese Behauptung von einer späteren „jahvistischen Redaktion“ (Wie erklärt sich usw., S. 3) des hebräischen Textes ruht durchaus nicht auf sicheren oder auch nur überwiegend wahrscheinlichen Grundlagen.

Endlich bemerkt Dahse in bezug auf die Gottesnamen-Setzung der LXX, deren Autorität er durch die von oben S. 33 an nachgeprüften Behauptungen hat sichern wollen, noch dies: „Der Bestand der Gottesnamen von LXX Gen. 1—9, 26 bezeugt eine elohistische Redaktion“ (Textkritische usw., S. 52). Zum Schluß also will er behaupten, daß auch die von ihm bis dahin geschützten Gottesnamen der LXX nicht ursprünglich seien. Wenigstens in Gen. 1, 1—9, 26 sollen sie auf einer „elohistischen Redaktion“ beruhen. Wie mag er das begründen wollen? Suchen wir in seinem Buche, bis wir an eine Stelle kommen, die als Beweis für seine letzterwähnte Behauptung gedacht sein mag!

Auf S. 97 findet er in Gen. 9, 26 f. eine „Aussage, die es verständlich macht, warum vorher in jener Rezension [der LXX] der Gottesname Jahve paralysiert, von da ab aber Jahve ruhig gebraucht worden ist. Dort wird nämlich Jahve der Gott Sems genannt, während Elohim den Japhet beglücken soll.“

Nun freilich steht im MT innerhalb 10—17, 1 (!) nur Jahve, aber wie soll dieser Umstand seinen Anlaß darin besitzen, daß in 9, 26 Jahve der Gott des Sem [1]) genannt worden ist? Wenn jener Satz überhaupt einen Einfluß auf die von den Erzählern geübte Wahl der Gottesnamen hätte haben können, würde er ihn bloß bis 12, 1 ausgeübt haben, wo die Berufung Abrahams erzählt ist, dessen Nachkommen das spezielle Volk J a h v e s werden sollten. Wenn dieser Einfluß von 9, 26 aber bis 17, 1 reichte, dann wüßte man n i c h t , weshalb er da aufhörte und in 17, 3 ff. immer Elohim gebraucht würde! Also Dahse knüpft an jenen Satz von 9, 26 zunächst in bezug auf den MT eine Sachlage (nämlich daß bis 17, 1 nur Jahve begegnet) an, die mit jenem Satze nicht in einem vernünftigen Kausalnexus stehen kann. Ferner in bezug auf die LXX leitet er aus den Aussagen von 9, 26 f. das als Folgerung ab, daß für Jahve bloßes *κυριος* und nicht mehr *κυριος ὁ θεος* gebraucht werde. Dahse meint also, der griechische Übersetzer habe nicht mehr den speziellen Gottesnamen Sems und die Gottes-

[1]) Ausführlich erklärt in meiner Geschichte usw. (1912), S. 27.

bezeichnung Japhets verknüpfen wollen. Aber nach seinen eigenen Angaben ist in 10, 9ᵃ die Zusammensetzung *κυριος ὁ θεος* die bei weitem bestbezeugte Lesart. Auch in 9ᵇ bietet eine Masse Zeugen die Zusammensetzung *κυριος ὁ θεος*. Ebenso ist es in 11, 6. 9ᵃᵇ, hauptsächlich wieder in 13, 4; 14, 22; 16, 7 und vielfach weiterhin. Daß in diesen Stellen, wie zunächst in 10, 9ᵇ, das *κυριος* ein erst durch Origenes in seiner Hexapla hinzugefügtes Plus sein soll, ist deshalb unsicher, weil doch kein Jahve Elohim bekannt ist, wonach das *κυριος* in 10, 9ᵇ usw. ergänzt sein könnte.

Aber die Hauptsache besteht in der textgeschichtlichen Folgerung, die von Dahse aus 9, 26f. für die vorhergehenden Kapitel gezogen wird. Die dortige Aussage soll nämlich „die Vermutung" Dahses begründen, „daß das Jahve in der Urgeschichte durch Hinfügung von Elohim getilgt werden sollte". Also nach Dahse soll dies der Zweck gewesen sein, weshalb in Gen. 2, 4ᵇff. Jahve Elohim gesetzt wurde. Und dieser Zweck soll so wenig bekannt gewesen sein, daß er weder von den Überlieferern des hebräischen Textes noch von denen der griechischen Übersetzung festgehalten wurde? Nein, da verdient die schon oben S. 23 mit den meisten Forschern gegebene Motivierung der Zusammensetzung Jahve Elohim, daß sie nämlich den Gedanken einer Verschiedenheit von Elohim (1, 1—2, 3) und von Jahve (2, 4ᵇff.) abwehren sollte, bei weitem den Vorzug. Folglich ist keine „elohistische Redaktion" der Gottesnamen von LXX Gen. 1, 1—9, 26 bezeugt oder auch nur wahrscheinlich gemacht [1]).

Hiermit sind nun alle Stützen auf ihre Tragkraft geprüft worden, die nach Dahse, S. 51f. zur Autorisierung des Gottesnamenbestandes der LXX dienen sollen. Diese Stützen haben sich alle als brüchig oder gar als basislos erwiesen. Folglich ist der Gottesnamenbestand des überlieferten hebräischen

[1]) Überdies bemerke ich bei der Vergleichung meiner Darlegung mit der meiner Vorgänger, daß schon Baumgärtel im Theol. Literaturblatt, 1913, Sp. 176 gegen den oben beurteilten Satz von Dahse bemerkt: „Schon hier erheben sich Bedenken: Denn das Objekt der elohistischen Redaktion in 6, 9ff. ist der [nach Dahse] ursprüngliche, aus LXX zu rekonstruierende Text, dagegen läßt Dahse in Kap. 2 und 3 die Redaktion lediglich an der LXX-Rezension geschehen sein. Es laufen also zwei Erklärungsprinzipien durcheinander. Von hier aus bereits verliert mancher Punkt des [bei Dahse] Vorliegenden erheblich an Wert". — Mit Recht hat sich auch Jul. Boehmer, Studierstube 1913, S. 503 gegen die von Dahse vertretene Schätzung der LXX erklärt, indem er z. B. sagt: „Sie haben in ihrer Übersetzung mit Bewußtsein Exegese getrieben, indem sie den Text von ihrem Standpunkt aus deuteten und wiedergaben." „Die Möglichkeit z. B., daß die LXX Jahve im Interesse des Verstehens ihrer Leser, zugleich in apologetischer und missionarischer Tendenz durch *ὁ θεός* (was stets deutlicher als selbst *ὁ κύριος* war) wiedergegeben haben, scheint [bei Dahse] überhaupt nicht in Betracht gezogen."

A. T. keineswegs in seiner Geltung erschüttert worden. Vielmehr ist von neuem als Haupterkenntnis diese gewonnen worden, daß der kontinuierliche Wechsel der Gottesbezeichnungen, wie er im überlieferten hebräischen A. T. vorliegt, nicht aus dem sporadischen Gottesnamenwechsel der LXX usw. erklärt werden kann. Der im hebräischen A. T. vorliegende Gottesnamenwechsel kann nur zu einer Zeit entstanden sein, wo die betreffenden Partien noch als Urkunden existierten und der Pentateuch also noch im Entstehen begriffen war. Folglich ist ohne Grund bestritten worden, daß der im hebräischen Pentateuch vorliegende Wechsel der Gottesbezeichnungen auf dessen Aufbau aus Urschichten hinweise.

III.

Beurteilung der neuesten Pentateuchhypothesen.

1. Indes Dahse meint ja, daß er eine giltige Erklärung des Gottesnamenwechsels in LXX und MT entdeckt habe. Er behauptet, daß der Wechsel der Gottesbenennungen, welcher einerseits in der — von ihm als ursprünglich anerkannten Gestalt der — LXX und andererseits im MT vorliege, in grundlegender Weise durch die gottesdienstlichen Vorlesungsabschnitte der Judenschaft veranlaßt worden sei.

Diese habe nämlich bereits von Esras Zeit an den Text des Pentateuchs in gottesdienstliche Perikopen zerteilt.

Einen Hinweis darauf findet Dahse schon in dem bekannten Ausdruck *mephôrāsch* (Neh. 8, 8). Dieses Wort übersetzt er noch in „Textkritische usw.", S. 161 mit „deutlich", indem er jenen Vers überträgt „und sie lasen aus dem Buche, dem Gesetze Gottes, deutlich vor und machten den Sinn klar, so daß man das Gelesene verstand". Aber er läßt schon dort die Deutlichkeit des Vorlesens „in Beziehung stehen zur Einteilung der Genesis in Leseabschnitte (Sedarîm)", und anderwärts gibt er das mephôrāsch durch „abschnittweise" wieder (Wie erklärt sich usw., S. 17). Aber nach dem allein gesicherten Sprachgebrauch des A. T.[1]) bedeutet das Wort mephôrāsch nur „auf bestimmte, deutliche Weise", wie es von Ibn Ezra durch „Erklärung: deutliches Wort" kommentiert, von Hieronymus mit „distincte" und z. B. auch noch von Batten [2]) mit

[1]) Num. 15, 34 usw. in meinem WB. 376[a].
[2]) Im International Critical Com. zu Esra-Neh. (1913) z. St.

„distinctly" übersetzt worden ist. Der Ausdruck „deutlich" besitzt bei „Lesen" natürlicherweise den Sinn „mit klarer Unterscheidung der einzelnen Laute, Worte und Sätze", schließt also die Kenntlichmachung der Interpunktion in sich. Die LXX gibt: „Und Esra lehrte und διέστελλε ἐν ἐπιστήμῃ κυρίου". Heißt das „Und Esra machte Abschnitte"? Dies meint Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 17) mit Berufung auf Sellin. Aber jene Worte der LXX können doch nur heißen: „Und Esra lehrte und trennte oder unterschied im Verständnis des Herrn", wobei diese Schlußworte eine ganz freie Aufhellung (s. o. S. 29) des dunklen hebräischen Textes bieten. Das Zeitwort διαστέλλειν ist nach dem griechischen Wörterbuch (z. B. von Jacobitz und Seiler) auch der grammatische Terminus für „interpungieren", aber die Übersetzung „abschnittweise", die auch schon Bertholet [1]) und Hölscher [2]) für mephôrâsch gewählt haben, ist durch die LXX nicht gesichert, und im althebräischen Sprachgebrauch ist sie, wie schon gesagt, nicht begründet.

Keinenfalls aber kann behauptet werden, daß Esra die jetzt im hebräischen Pentateuch unterschiedenen kleineren Lesestücke oder Sedarîm ausgesondert habe, und überhaupt kann, wie schon Baumgärtel [3]) betont hat, nicht vorausgesetzt werden, daß die jetzigen Sedarim, die zunächst in der Bombergiana von 1525/26 gefunden werden und darnach auch in Baer-Delitzschs Genesis (S. 92 f.) zu finden sind, auch schon die ursprünglichen waren (vgl. über Spuren von alten Sedarim in meiner Einleitung, S. 464) [4]). Noch mehr haben die größeren Lesestücke im Pentateuch oder Parâschen gewechselt, wie ebendort von mir ausgeführt worden ist. Nach Dahse aber müßten die jetzigen Paraschen schon damals festgestellt gewesen sein, als der Pentateuch von den Samaritanern übernommen wurde, was in der Nähe von 432 v. Chr. geschah (s. o. S. 18). Denn der samaritanische Pentateuch stimmt in bezug auf die Gottesnamen wesentlich mit dem jüdisch-hebräischen Pentateuch zusammen (s. o. S. 19 und 44), also müßte bei Übernahme des hebräischen Pentateuchs durch

---

[1]) Im Kurzen Handkommentar zu Esra-Neh.
[2]) Bei Kautzsch, Heilige Schrift Alten Testaments, 3. Aufl.
[3]) Im Theol. Literaturblatt 1913, Sp. 176.
[4]) Der jüdische Gelehrte Dr. Ad. Büchler hat in einer eindringenden Untersuchung über die gottesdienstliche Verwendung des Pentateuchs (in der Jewish Quarterly Review V, p. 420 ff.) über die Sedarim-Einteilung nicht mehr zu sagen gewagt, als daß sie schon vor der christlichen Zeitrechnung bestanden habe. Die Paraschen-Einteilung möge um 200 n. Chr. eingeführt worden sein (Skinner im Expositor 1913, p. 402). — Die Ergebnisse der besten neueren Untersuchung über die Perikopen in den Prophetenschriften sind übrigens in meiner Geschichte usw., S. 507 f. referiert.

die Samaritaner schon der Einfluß der Paraschen auf die Gottesnamensetzung gewirkt gehabt haben, den Dahse behauptet.

Nämlich seine schon oben angedeutete Behauptung vom Einfluß der gottesdienstlichen Leseabschnitte auf den Gottesnamenwechsel im Pentateuch geht näher dahin, daß dieser in der von ihm als ursprünglich hergestellten LXX durch die Sedarim und im MT durch die Paraschen beeinflußt worden sei (Textkritische usw., S. 95). Also wenn in Gen. 2, 4[b] und ebenso in 6, 9 plötzlich eine andere Gottesbezeichnung auftritt, so soll das beide Male vom „Beginn neuer Leseabschnitte" herrühren, denn in 2, 4[b] beginnt der **2.** und in 6, 9 der **5.** Seder (ebenda S. 93). Dieser Einfluß der Sedarim auf die Gottesnamensetzung zeige sich in der LXX weiter so (ebenda, S. 94): In Seder **9** (Gen. 12, 1—8; vielmehr: 9 nach van der Hooght und Kittel)[1]) stehe nur *κυριος* = Jahve; in Seder **10** (Gen. 12, 10—13, 18) finde sich teils *ὁ κυριος* = Jahve 13, 4. 18 und teils *ὁ θεος* = Jahve 12, 17 und 13, 10. 13. 14; in Seder **12** (Gen. 15, 1—20) begegnet teils *κυριος* = Jahve 15, 1, teils *ὁ θεος* = Jahve 15, 6 f. und teils *κυριος* = Jahve 15, 18; in Seder **13** (Gen. 16, 1—16) bietet LXX teils *κυριος* = Jahve 16, 2, teils *ὁ θεος* = Jahve 16, 5. 11 und teils *κυριος* = Jahve 16, 13. Andererseits im MT habe die Parasche III (Gen. 12, 1—17, 27) immer Jahve mit Ausnahme des Schlußkapitels 17, und in Parasche IX (Gen. 37, 1—40, 23) stehe nur Jahve „mit Ausnahme der motivierten Stelle 39, 9 und des letzten Gottesnamens 40, 8" (Textkritische usw., S. 94). So sehe man, daß „während die LXX durch die Abschnitte der Sedarim bestimmt ist, hat auf den MT die Parascheneinteilung eingewirkt" (ebenda). Diese seine Anschauung wird von Dahse selbst (Textkritische usw., S. V) „Perikopenhypothese" genannt.

Aber erstens welcher vernünftige innerliche Grund könnte denn überhaupt dafür vorhanden gewesen sein, daß mit dem Anfang eines neuen gottesdienstlichen Vorlesungsabschnittes ein neuer Gottesname eingesetzt werden solle? Was hatte das eine mit dem andern zu tun? Welchen vernünftigen Grund in dem gottesdienstlichen Vorlesen soll z. B. der Umstand haben, daß auch die LXX im ersten Seder (Gen. 1, 1—2, 4[a]) immer dieselbe Gottesbezeichnung „Gott", aber im zweiten Seder (2, 4[b]—3, 21) wechselnde Gottesnamen zeigt? Warum ferner hat der Sopher[2]) der LXX nicht schon

[1]) In Ginsburgs großer Ausgabe (1908 ff.), welche die Sedarim und Paraschen am Rande anzeigt, wird bei Gen. 12, 10 eine Verschiedenheit der Seder-Zählung bemerkt.

[2]) Sophér, Plural: Sopherîm = Schriftgelehrter.

in 1, 1 mit *κυριος ὁ θεος* begonnen?[1]) Ebenso unnatürlich wäre es sodann, wenn, wie oben angegeben ist, für Seder 9 (Gen. 12, 1—9) nach Dahse selbst der durchgängige Gebrauch von *κυριος*, aber für Seder 10 und andere eine gemischte Gottesnamensetzung gewählt worden wäre. In solchen Annahmen kann keine ratio gefunden werden.

Zweitens wie unnatürlich ist auch die Voraussetzung, daß in der Judenschaft hintereinander zwei verschiedene Abgrenzungen von gottesdienstlichen Perikopen auf die Setzung der Gottesnamen eingewirkt haben sollen! Erst hätte die Seder-Einteilung den Gottesnamenbestand in einem hebräischen Texte, der der LXX zugrunde läge, verändert, und dann wäre derselbe Gottesnamenbestand wieder nach der Einführung der Paraschen-Einteilung umgewälzt worden. Also äußerliche Faktoren, die, wie gesagt, überhaupt keine vernünftige Beziehung zur Gottesnamensetzung besitzen, sollen zweimal dieselbe umgeändert haben. Außerdem hätte der angebliche Einfluß der Sedarim-Einteilung durch den der Paraschen-Einteilung aufgehoben werden müssen. Denn z. B. wurde die I. Parasche (Gen. 1, 1—6, 8) an einem Sabbat hintereinander gelesen. Wie hätte also innerhalb dieses Leseabschnittes bei 2, 4^{b} und 5, 1 die Einführung eines neuen Gottesnamens mit Rücksicht auf eine andere Perikopen-Einteilung geduldet werden sollen? Der Einfluß der Paraschen-Einteilung auf die Gottesnamensetzung wäre also eine lahme Maßregel gewesen.

Drittens wie sollen die Ausnahmen motiviert sein, die Dahse selbst schon in den oben angeführten Worten und weiter auf S. 94—97 seiner Schrift „Texkritische usw." zugibt? Warum sollte, wenn für die III. Parasche (Gen. 12, 1 bis 17, 27) der Gebrauch von Jahve gewählt worden wäre, dann hinter 17, 1 diese Absicht fahren gelassen worden sein? Darin also kann wieder kein vernünftiges Prinzip der Gottesnamensetzung anerkannt werden.

Freilich Dahse beruft sich (a. a. O., S. 93) zur Erklärung dieser Setzung von Jahve darauf, daß 17, 1 den Anfang eines alten Seder bilde und ebenso stehe ja in 15, 1; 16, 2; 28, 13^{a}; 38, 7^{a} Jahve an der Spitze eines der alten Sedarim. Aber in diesen Fällen gehört der Anfang eines Abschnitts zu einem Abschnitt, in welchem überhaupt Jahve gebraucht ist (vgl. 15, 2. 4. 6; 16, 7; 28, 16; 38, 7^{b}). Ähnlich mit 17, 1 ist allerdings 21, 1 und 31, 3, denn, wie in 17, 3. 9. 15. 18. 22. 23 Elohim steht, so auch in 21, 2 ff. sowie in 31, 9. 11. Aber dadurch wird nicht die Annahme

[1]) So fragt schon Holzinger in ZATW 1911, S. 34 mit Recht.

gerechtfertigt, daß in 17, 1; 21, 1 oder 31, 3 wegen des Beginnes eines neuen Vorlesungsabschnittes Jahve eingesetzt worden sei. Denn was keine Vernunft besitzt, das kann nicht als Erklärungsgrund geltend gemacht werden, wenn es auch dreimal geschehen sein könnte. Soll man durch das Einsetzen von Jahve in den Anfang eines neuen Vorlesungsabschnittes etwa auf die Gleichheit von Jahve mit „Gott" haben hinweisen wollen? Diese Identität konnte nur durch die Zusammenstellung von Jahve und Elohim angezeigt werden, wie es auch faktisch in Gen. 2, 4ᵇ ff. geschehen ist.

Durch dreimalige Einsetzung von Jahve in den Anfang eines Lesestückes konnte es nicht erzielt werden und brauchte es auch nicht, da ja so oft Elohim für sich allein stehen gelassen worden ist (Gen. 1, 1—2, 3; 5, 1 ff.; 6, 9 ff.), obgleich auch da ein neuer Seder anging. Der Einfluß der Perikopen müßte also in manchen Fällen eine durchgängige Änderung der Gottesnamen veranlaßt haben, aber in andern Fällen bloß eine teilweise Änderung, nämlich die Änderung des ersten und letzten Gottesnamens.

Auch deshalb ist dieser Einfluß ein — für die Erklärung von Gottesnamenwechsel recht bequemes — Phantasiestück. Dahse muß auch selbst konstatieren (S. 98), daß von den vier Sedarim 6, 9—7, 24; 8, 1—14; 8, 15—9, 17 und 9, 18—11, 32 der zweite ganz elohistisch und der vierte ganz jahvistisch ist, aber der erste und dritte „gemischte Gottesnamen in MT wie in LXX haben", und er kann bei dem ersten dieser vier Sedarim (6, 9—7, 24) durch Textkritik es nur dahin bringen, daß „wir einen geschlossenen elohistischen (6, 9—7, 1) und einen geschlossenen jahvistischen Teil (7, 5—16) dieses Seders haben" (S. 99). Da läge also wieder eine besondere — und besonders unvernünftige — Art von Einfluß der Sedarim-Einteilung auf die Gottesnamensetzung vor! Das wäre Willkür, und so etwas findet man ja auch nicht bei den Elohimpsalmen.

Was aber jene oben erwähnten drei Fälle Gen. 17, 1; 21, 2; 31, 3 anlangt, so ist der Gebrauch von Jahve vor einem Abschnitte, der dann Elohim enthält, in 17, 1 am wahrscheinlichsten so abzuleiten. Der esoterisch-priesterliche Erzähler wollte an diesem mit Ex. 6, 2 (s. o. S. 57 f.) korrespondierenden Punkte andeuten, daß eben Jahve das Prädikat El schaddaj trägt (Holzinger im KHK zur Genesis, S. 125) und die Begriffe Jahve, El schaddaj und Elohim für den esoterisch-priesterlichen Erzähler absolut identisch sind (Procksch, Genesis 1913, S. 473)[1]. Ferner in 21, 2 und

[1]) Ähnlich auch schon Jul. Boehmer in seiner viel Tüchtiges ent-

31, 3 erklärt sich der Gebrauch von Jahve aus der Zusammenleitung zweier Berichte über Isaaks Geburt und Jakobs Trennung von Laban.

Die Untersuchung, die Sellin über die in Rede stehende Behauptung Dahses angestellt hat (Neue kirchliche Zeitschr. 1913, S. 121—128), soll hier nicht wiederholt werden. Er hat aus seiner Untersuchung aber mit Recht das Urteil gezogen, daß er „ein Prinzip, nach dem ein Zusammenhang zwischen der Seder-Einteilung und dem Gebrauch der Gottesnamen konstatiert werden könnte, nicht“ habe herausfinden können. Denn „wir haben ebenso rein-jahvistische (9. 20. 21. 24), wie rein-elohistische (22. 25. 30—32. 36—40. 42) Sedarim, ebenso solche, die im Anfange elohistisch und im übrigen jahvistisch (15. 23?), wie im Anfange jahvistisch und im übrigen elohistisch sind (14. 18? 26? 27. 29. 34. 43), solche, die am Schlusse jahvistisch und im übrigen elohistisch (17. 28), wie solche, die am Schlusse elohistisch und im übrigen jahvistisch sind (16. 35: jahvistisch, Mitte und Ende einmal Elohim) usw. Ich wüßte daher nicht, wo man einsetzen sollte, um irgendwie prinzipiell darzutun, daß zwischen diesen Leseabschnitten und den verwendeten Gottesnamen ein Zusammenhang bestehe.“ Trefflich ist auch, was Sellin weiter auf S. 130f. bemerkt hat, wo er z. B. fragt, wie sich denn der trotz aller Verschiedenheiten von LXX und MT zweifellos bei beiden ganz überwiegend gleichmäßig vorliegende Wechsel der Gottesnamen innerhalb ganzer Abschnitte erkläre. Warum z. B. ist in voller Übereinstimmung zwischen LXX und MT in Seder 27 (Gen. 29, 31—30, 21) das erste Viertel rein-jahvistisch, die letzten drei Viertel rein-elohistisch? „So lange man sich der Beantwortung dieser Frage einfach entzieht, gesteht man damit selbst ein, daß man auf eine wirkliche Lösung des Problems verzichtet.“

Ebenso ablehnend ist das Urteil, zu dem Skinner in The Expositor 1913, p. 404—419 bei der Erörterung dieses Punktes gekommen ist. Um nur seinen Schlußsatz zu zitieren, so lautet dieser: „Die Charakteristik eines Seder als „anfangs jahvistisch, dann elohistisch“ ist nur ein Kunstgriff (device), um die Theorie dadurch zu retten, daß man einen Seder mit gemischten Gottesnamen in zwei ungemischte zerbricht. Dies gilt von Seder 27 (Gen. 29, 31—30, 21) erst nach der in der LXX vorgenommenen [sogenannten] Redaktion der Gottesnamen, und deshalb kann jene Charakteristik „anfangs jahvistisch, dann elohistisch“ nicht dann wieder zur Erklärung der vollkommen willkürlichen Behandlung der Gottesnamen in der LXX dieses Seders dienen. Ein weiterer Kommentar ist überflüssig.“

---

haltenden Arbeit „Das erste Buch Mose ausgelegt für Bibelfreunde“ (Stuttgart 1905), S. 188.

Viertens darf folgendes nicht mit Dahse (S. 93 usw.) übersehen werden. Der Zusammenhang des Wechsels der Gottesnamen mit Urkunden und das Zusammentreffen dieses Wechsels mit dem Anfang von Perikopen schließt sich einander keineswegs aus. Denn gerade indem dieser Wechsel der Gottesnamen mit der Zusammenfügung von Abschnitten älterer Urkunden zusammenhing, mußte er auch mit neuen Teilen im Inhalt der Genesis zusammentreffen, und was war natürlicher, als daß bei diesen neuen Teilen des Inhalts auch neue Perikopen begannen? Also indem z. B. mit Gen. 2, 4[b] eine mehrfach verschiedene Schöpfungsdarstellung begann, die einer besonderen Gesamtüberlieferung angehörte, fing eben an diesem Punkte naturgemäß ein neuer liturgischer Leseabschnitt, der 2. Seder, an. Die in demselben auftretende Gottesbezeichnung (Jahve) stammt aber aus der Zugehörigkeit des Abschnitts zu jener Gesamtüberlieferung und nicht aus der Abgrenzung desselben als einer gottesdienstlichen Perikope.

Also mit der „Perikopenhypothese" läßt sich die Art der Gottesnamensetzung einerseits in der LXX und andererseits im MT nicht begreiflich machen.

2. Aber Dahse meint, noch einen anderen Weg gefunden zu haben, auf dem er — außer dem Gottesnamenwechsel — auch den vorliegenden Verlauf zunächst des Genesis-Inhaltes besser, als durch die von ihm verurteilte Urkundenhypothese, erklären könne. Diesen neuen Weg zeigt er auf S. 144 ff. seines Buches „Textkritische usw.". Sehen wir zuerst, was er meint, und dann ob seine Meinung begründet ist und was sie leisten oder nicht leisten kann!

a) Er geht von der Behauptung aus, daß Gen. 35, 9—15 nicht von dem Verfasser von 35, 7 herrühren könne, weil „35, 15 eine nicht mal [sic] eine andere Nüancierung bringende Wiederholung von 35, 7 sei", wir also „in 35, 15 gerade so weit wie 35, 7 seien" (S. 144). Nun habe aber der ganze Abschnitt 35, 9—15 Parallelen in anderen Genesisstellen. Zunächst sei 35, 10 = 32, 29. Ferner in 35, 11 entspreche die Verheißung an Jakob der an Abraham in 17, 6. Sodann 35, 12 sei 28, 13[b] (S. 145). Weiterhin sei in 35, 13 „der Schluß der Theophanie unter Zugrundelegung von 17, 22 gewählt". Auch sei 35, 14 = 28, 18 und 35, 15 = 35, 7. Nun meine zwar Gunkel, 35, 9 f. sei auf der „Rückreise in Sichem" geschehen. Aber dies vertrage sich nicht mit der Geschichte des Textes. Denn zunächst habe der ursprüngliche Text von 35, 9 das עוֹד „wieder" noch nicht gehabt. Es fehle noch heute in der

LXX-Rezension f i[a] 𝔅 ℭ (s. o. S. 40[1]). Folglich seien 35, 9 f. eine Wiederholung von 32, 25 ff. In der LXX sei dann in v. 9 „in Lûz“ (εν Λουζα) eingesetzt worden, was man aus v. 15 heraufgenommen habe, als nicht mehr verstanden worden sei, daß „35, 9 f. eine Inhaltsangabe von 32, 25 ff. und 35, 11 bis 14 eine solche von 28, 13 ff. bildete. Da nun aber in den Versen 9 f. das fälschlich eingesetzte „in Lûz“ mit dem Pniel 32, 25 ff. kollidierte, so wurde schließlich עוֹד „wieder“ eingesetzt und so eine zweite Umnamung geschaffen“ (S. 146).

Hier wird schon einmal Halt gemacht werden müssen, damit man sich ein Urteil über die Begründetheit und Möglichkeit aller dieser Behauptungen bilde.

Der Umstand, daß der ganze Abschnitt 35, 9—15 Parallelen in anderen Stellen der Genesis besitze, ist in einem gewissen Grade richtig beobachtet. Aber er beweist auch nichts gegen die jetzt gewöhnliche Annahme, daß der erwähnte Abschnitt ein Teil aus der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht sei (meine Einleitung, S. 226). Die Ausdrucksweise ferner in den einzelnen Versen des Abschnitts und der dazu zitierten anderen Stellen ist nicht einfach gleich, so daß einfache Entlehnung behauptet werden dürfte, abgesehen davon, daß auch eine solche von einem späteren Erzähler hätte geübt werden können. Der gleiche Gedanke sodann und die ähnliche Ausdrucksweise z. B. von 35, 11 und 17, 6 versteht sich auch, wenn ebenderselbe Erzähler der Geschichten Abrahams und Jakobs spricht. Weiterhin daß das, was in 35, 9 f. erzählt ist, auf der Rückreise Jakobs aus Mesopotamien geschehen ist, das meint nicht Gunkel bloß, sondern das meinte schon der überlieferte hebräische Text selbst. Nun soll zwar das „wieder“ in v. 9 nicht ursprünglich sein, weil einige Zeugen der griechischen Übersetzung es nicht ausdrücken. Aber die herrschende Bezeugung der LXX drückt es aus (ἔτι; Vulg.: iterum), und es ist schon an sich gewagt, jenen wenigen Zeugen den ursprünglichen Wortlaut gegenüber allen anderen und auch dem hebräischen Texte zuzuschreiben. Dieses Wagnis wird auch durch die Sonderbarkeit der Behauptung Dahses, daß 35, 9 f. ursprünglich eine Inhaltsangabe von 32, 25 ff. und 35, 11—14 eine Inhaltsangabe von 28, 13 ff. habe sein sollen, noch kühner gemacht.

Dazu fügt er (S. 147) noch die Annahme, daß 35, 9—15 als Anfang des 32. Seder der Genesis das Werk eines Kompilators sei. So sei aber auch 28, 1—9 als Schluß des 25. Seders das Werk des Kompilators. Ferner 29, 30[b] sei als Schluß des 26. Seders eine Glosse, und 30, 22[a] sei als Anfang des 28. Seders die Überschrift des Kompilators. Sodann 31, 3 sei als Anfang des 29. Seders die Überschrift des Kompilators. Ebenso stamme 31, 18 vom Kompilator und 33, 18 ebenso am

Anfang des 31. Seders. Weiterhin auch 35, 6 stamme vom Kompilator und ebenso v. 9—15 als Anfang des 32. Seders.

Indes, wenn sich auch dies denken ließe, daß jemand später am Anfange von gottesdienstlichen Leseabschnitten eine den Inhalt desselben zusammenfassende Überschrift eingefügt hätte, so stünde doch schon dies ganz ohne innerlichen Grund da, daß jemand am Anfange eines solchen Abschnittes eine ganze Geschichte einschöbe, wie 35, 9—15 als angebliche Inhaltsangabe zu 32, 25 ff. und 28, 13 ff., oder daß er am Schlusse eines solchen Abschnitts eine Erzählung einschaltete, wie 28, 1—9. Dies sind analogielose Annahmen, und jedenfalls hätte die Einteilung des Textes in gottesdienstliche Perikopen mit derartigen Operationen nichts zu tun. Es sind also nur forcierte Annahmen im Kampfe gegen die bisher erarbeitete Pentateuchauffassung.

Doch sehen wir zu, was Dahse in dieser Richtung noch weiter behaupten zu sollen meint!

b) In Gen. 12 wird nach Dahse (Textkritische usw., S. 163) von der neueren Pentateuchkritik v. 4[b] und 5 zum sogenannten Priesterkodex gerechnet[1]). Aber er seinerseits schreibt schon v. 4[a] „da zog Abram hinweg, wie ihm Jahve geboten hatte, und Lot zog mit ihm“ dem ergänzenden Esra zu. Dann nimmt er zum „alten Texte“, als welchen er hier 12, 1—3 bezeichnet, den größten Teil von v. 5, nämlich „da nahm Abram sein Weib Saraj und seinen Neffen Lot samt aller ihrer Fahrhabe, die sie in Charan erworben hatten, und sie zogen aus“. Wie steht es da nun wieder mit dem Grade der Wahrscheinlichkeit dieser neuen Annahme Dahses?

Nun erstens wenn der soeben übersetzte Teil von v. 5 schon dastand, dann soll Esra noch den Gedanken gehabt haben, den ebenfalls oben übersetzten v. 4[a] einzufügen? Den einfacheren Satz soll er erst noch hinzugeschrieben haben, um die schon dastehenden Sätze (v. 5) vorwegzunehmen? Eher wäre es möglich, daß er umgedreht den einfacheren Bericht (v. 4[a]) durch eine vollständigere Ausdrucksweise (den größten Teil von v. 5) verdeutlichen zu müssen geglaubt hätte. Das Wahrscheinlichste aber ist, was von der neueren Pentateuchforschung angenommen wird, daß eine zweifache Berichterstattung sich im Laufe der Zeit an verschiedenen Mittelpunkten Israels (vielleicht zu Hebron und zu Silo-Nob-Jerusalem) ausgebildet hatte, und daß ein Schlußverfasser von beiden Berichten die Hauptsache zusammenstellte. Bei v. 4[a] spricht nun der Gebrauch von Jahve (vor Ex. 6, 2f. s. o. S. 25) für seine

---

[1]) Nach meiner Einleitung, S. 226 gehört aber bloß v. 4[b] und 5[ab]α zur esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht, wie besser gesagt werden dürfte (EP).

Zugehörigkeit zur jahvistischen Erzählung. Deshalb wird er eben z. B. auch von mir mit v. 1—3 verbunden. In v. 5 aber kommt der Ausdruck r^{e}khûsch „Fahrhabe" als ein Wort vor, das weiterhin in Stücken begegnet, die zur esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht zu rechnen sind (alle Stellen gibt meine Einleitung, S. 169). — Zweitens behauptet Dahse, daß in v. 5 der „alte Text" mit den Worten „und sie zogen aus" geschlossen habe. Erst Esra habe den Satz „um sich in das Land Kanaan zu begeben" hinzugefügt. Aber nicht nur wäre jener angebliche Schluß des „alten Textes", der Satz „und sie zogen aus" recht unnatürlich kahl gewesen, sondern es hätte sich auch v. 6 „und Abram zog dahin im Lande" nicht angeschlossen. Denn es heißt nicht etwa „auf der Erde", und der Leser wäre mit dem Ausdruck „im Lande" vor ein Rätsel gestellt worden, wenn nicht vorher der Satz „um sich in das Land Kanaan zu begeben" gestanden, also zum „alten Texte" gehört hätte. Demnach auch in bezug auf diesen zweiten Punkt besitzt die jetzt herrschende Auffassung über 12, 4^{b}. 5$^{ab}\alpha$ bei weitem die größte Wahrscheinlichkeit.

Eine Nebensache ist, ob Dahse außer seiner esranischen Ergänzung mit Recht noch zwei „Glossen" in 12, 5 annimmt. Zunächst nämlich hinter „der Fahrhabe, die sie erworben hatten" soll die Bemerkung „und die Leute, die sie sich angeschafft hatten" deshalb ein späterer Zusatz sein, weil sie in einigen Zeugen der LXX fehlt [1]. Aber was ist wahrscheinlicher? Daß diese wenigen Zeugen gegenüber allen anderen den ursprünglichen Wortlaut bewahrt haben, oder daß alle anderen ihn besitzen? Und hauptsächlich ist dies wahrscheinlicher, daß der in Rede stehende Satz hinterher noch hinzugefügt worden ist, oder dies, daß einige Abschreiber ihn als eine anscheinend überflüssige Bemerkung weggelassen haben? Die Antwort dürfte nicht zweifelhaft sein. Ebenso steht es mit dem Wahrscheinlichkeitsgrade der „Glosse" „und sie kamen in das Land Kanaan" am Ende von v. 5. Auch diese Worte konnten hinter „und sie zogen aus, um in das Land Kanaan zu wandern" als scheinbar überflüssig von einigen Zeugen der LXX leicht übergangen werden. Aber der umgedrehte Fall, daß sie erst später hinzugeschrieben worden seien, ist keineswegs ebenso wahrscheinlich.

Nachdem über dieses erste Beispiel von den neuen diesbezüglichen Annahmen Dahses so ausführlich gehandelt worden ist, kann über die anderen kürzer referiert werden.

In Gen. 13 pflegt v. 6. 11^{b}. 12$^{ab}\alpha$ zu „P" gerechnet zu werden (die mir richtig scheinenden Urteile über diese und die

---

[1]) Nämlich in „dpd² 𝔅 [meint: Bohairisch] 𝔈 [meint: Äthiopisch] und Chr" [meint: Chrysostomus].

folgenden Stellen stehen in meiner Einleitung, S. 226). Aber Dahse (Textkritische usw., S. 163) betrachtet v. 6^a als alten Text, 6^b als Glosse, weil sie in den wenigen LXX-Vertretern e* w 𝔈 fehlt, und läßt v. 11^b. 12 durch Esra hinzugeschrieben sein. — Gegenüber der gewöhnlichen Zurechnung von 16, 1^a. 3. 15. 16 zu P bezeichnet Dahse 16, 1^a. 1^b. 2. 3 in einem bestimmten LXX-Wortlaut als den alten Text, ebenso v. 15 mit Ausschaltung einiger „Glossen". Dagegen die im Griechischen begegnenden Worte „nach zehn Jahren des Wohnens Abrams im Lande Kanaan" soll Esra hinzugefügt haben, wie auch v. 16, zum Teil gestaltet nach der boḥairischen[1]) und äthiopischen Übersetzung. — In Kap. 17, das jetzt ganz zu P gerechnet zu werden pflegt, bildet nach Dahse v. 1^b bis zu „daß ich dein und deiner Nachkommen Gott sein will" (v. 7) sowie v. 9^b—23 den alten Text. Dagegen Esra soll hinzugeschrieben haben: In 1^a „als Abraham 99 Jahre alt war", ferner v. 8 „und zwar verleihe ich dir und deinen Nachkommen das Land deiner Fremdlingschaft, das ganze Land Kanaan, zum Eigentum für immer und will dein Gott sein". In v. 9 am Anfang soll Esra eingeschaltet haben „und weiter sprach Gott zu Abraham", ferner den ganzen v. 24 „und Abraham war 99 Jahre alt, als seine Vorhaut beschnitten wurde + „in der Zeit jenes Tages", weil das als Plus in den LXX-Zeugen p und 107 steht. Auch von v. 25 will Dahse, obgleich der ganze v. 25 in einigen LXX-Handschriften fehlt, diese Worte „Ismael aber sein Sohn war dreizehnjährig" als einen esranischen Zusatz gelten lassen, während die Worte „als er am Fleische seiner Vorhaut beschnitten wurde" als Glosse bezeichnet werden, weil sie in der einzigen Handschrift n fehlen. Weiter sollen esranische Zusätze sein v. 26 „An eben diesem Tage wurden Abraham und sein Sohn Ismael beschnitten" und in v. 27 die Worte „und alle Männer seines Hauses, sowohl die im Hause geborenen als auch die von Fremden für Geld erkauften Knechte". Dagegen die nächsten Worte „sind mit ihm beschnitten worden" werden, und zwar in der griechischen Form „sie beschnitt er", von Dahse als eine Glosse hingestellt, weil sie in den zwei LXX-Zeugen b w nicht stehen.

Welche mannigfaltige Unwahrscheinlichkeit haftet, um nur sofort zwei Worte der Beurteilung hinzuzufügen, auch wieder diesen neuen Annahmen an! Schon daß Esra, wenn die ihm zugeschriebenen Sätze nicht in älteren Überlieferungen vorgelegen hätten, von sich aus in seiner Zeit diese Zusätze gemacht hätte, wie wenig wahrscheinlich ist das! Außerdem

[1]) Nebenbei bemerkt: Boḥairisch ist der nordägyptische, Basmurisch der mittelägyptische (fajjûmische) und Saʿîdisch der südägyptische Dialekt des Koptischen.

wie geringe Minoritäten der griechischen Textzeugen bekommen die Entscheidung darüber zugesprochen, welche Teile des im hebräischen A. T. usw. überlieferten Wortlautes als „Glossen“ zu betrachten seien [1])!

Auch in Kap. 19 ist das, was jetzt aus P abgeleitet zu werden pflegt (v. 29), nach Dahse von Esra hinzugefügt, nur sollen die Schlußworte „als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte“ eine spätere Glosse sein, weil sie in L [d. h. Lucian] fehlen. — In Kap. 20 sieht er mit uns anderen v. 1—17 als alten Text an, aber schreibt v. 18, indem er dessen Konjunktion „denn“ unterdrückt, dem Interpolator Esra zu. Dieser also soll es für nötig gehalten haben, von sich aus noch hinzuzuschreiben: „Jahve verschloß den Schoos aller Frauen in Abimelechs Hause der Sara wegen, des Weibes Abrahams“. — Von Kap. 21 sieht er nicht bloß, wie wir anderen, die Worte „und Jahve suchte Sara heim, wie er gesagt hatte“ (1^{a}) als alten Text an, sondern im Unterschied von uns, die wir 1^{b}—5 zu (EP) P rechnen, ist für ihn auch 2—4 alter Text, und Esra hat nach ihm hinzugeschrieben zunächst 1^{b} „und Jahve verfuhr mit Sara, wie er geredet hatte“. Nun bedenke man wieder einmal den Grad von Unwahrscheinlichkeit, der darin liegt, daß Esra hinter den Worten „Und Jahve suchte Sara heim, wie er gesagt hatte“ (1^{a}) noch hinzugesetzt haben soll „und Jahve verfuhr mit Sara, wie er geredet hatte“ (1^{b})! Die Aufeinanderfolge dieser beiden Aussagen kann man sich doch eben nur erklären, wenn zwei ältere Erzählungen über diese Begebenheit überliefert waren und möglichst viel davon bewahrt werden sollte (s. u. am Schlusse).

Bei Kap. 22 fragt Dahse (Textkritische usw., S. 165) bloß, ob v. 20—23 von Esra hinzugefügt seien. — Von Kap. 23 sieht auch er v. 2 ff. als alten Text an, aber 1^{a} „und es belief sich das Lebensalter Saras auf 127 Jahre“ soll Esra hinzugefügt haben, während das Textelement „die Jahre des Lebens Saras“ (1^{b}) ohne Anlaß von Zeugen für eine Glosse erklärt wird. Also der alte Text soll mit den Worten „und es starb Sara“ begonnen haben. Das ist keineswegs so natürlich, als wenn die Angabe des von ihr erreichten Lebensalters voranging, wie es im überlieferten Texte

[1]) An dem Wahrscheinlichkeitsgrade solcher „Glossen“, wie sie in diesem Zusammenhang von Dahse (Textkritische usw., S. 163 ff.) öfter angenommen und von mir erwähnt worden sind, mag das Recht eines solchen Satzes ermessen werden, wie er ihn in „Wie erklärt sich usw.“, S. 15 ausspricht. Dort erlaubt er sich, den Vorwurf auszusprechen, daß „späte Glossen für ursprüngliche Quellen zu halten, sich bei der heutzutage üblichen Quellenscheidung in Hunderten von Fällen ereignet habe.“ Ein solches Urteil veröffentlicht er übrigens in einem mehr populären Schriftchen und ohne daß er den Beweis für die behaupteten „Hunderte“ hinzugefügt hätte!

der Fall ist. — In Kap. 25, wo v. 7—11[a] und 12—17. 19f. 26[b] gewöhnlich zu P gerechnet wird, sieht Dahse außer 1—6 auch 8f. als alten Text an, leitet v. 7 und 10f. 17. 19f. 26[b] von Esra her, stellt übrigens 12—18 als Glossen hin, weil sie in den LXX-Zeugen b w 108 nicht stehen. — Auch 26, 34f. „Als nun Esau vierzig Jahre alt war, heiratete er die Jehudith, die Tochter des Hethiters Beeri, und die Basmath, die Tochter des Hethiters Elon, und sie waren eine Verbitterung des Geistes für Isaak und Rebekka" sollen von Esra hinzugeschrieben worden sein. Wie ungleich wahrscheinlicher ist es, daß diese Notizen in einer älteren Fixierung der alten Erinnerungen gestanden haben! — Wie 27, 46, was aus P hergeleitet zu werden pflegt, so wird auch der ebenso zu beurteilende Abschnitt 28, 1—9 von Dahse der Feder Esras zugeschrieben.

Betreffs 28, 1—9 ist bereits oben S. 77 gesagt worden, daß der Umstand, daß es den Schluß eines gottesdienstlichen Leseabschnitts bildet, keinen Schein des Rechts bietet, die Hinzufügung eines solchen ganzen Erzählungsstückes aus der Feder Esras herzuleiten. — Die gewöhnlich dem P zugeteilten Sätze 29, 24. 28[b]. 29 sieht Dahse a. a. O., S. 167 als „alten Text" an, nur daß er den Wortlaut zum Teil nach einzelnen LXX-Zeugen gestaltet und nach anderen von vielen „Glossen" befreit. — Über die von einigen (nicht von mir: Einleitung 226!) dem P zugeschriebenen Sätze in 30, 4[a]. 9[b]. 22[a] läßt er teils das Urteil offen und teils (22[a]) legt er sie Esra bei. — 31, 3 „Da sprach Jahve zu Jakob: Kehre zurück in das Land deiner Väter und an deinen Geburtsort, so will ich mit dir sein" gilt ihm als Zusatz von Esra. Ferner 31, 18, wovon a $\beta\,\gamma\,\delta$ b zu P gerechnet zu werden pflegt, sieht er aber als alten Text an und läßt nur Teilchen davon, wie z. B. „die er in Paddan erworben hatte" von Esra hinzugesetzt sein. — Bei 33, 18, wovon a β gewöhnlich zu P genommen wird, betrachtet er den Anfangssatz „Und Jakob gelangte wohlbehalten nach der Stadt Sichem" als alten Text, läßt aber a β „die im Lande Kanaan liegt, als er aus Paddan kam" von Esra geschrieben sein und bezeichnet „Aram", ohne Textzeugen zur Unterstützung anzuführen, als eine Glosse. — 35, 6[a], das vielfach als P bezeichnet wird, gilt Dahse als alter Text, nur daß Esra zu Lûz den Satz „das im Lande Kanaan liegt" hinzugesetzt haben soll, und „das ist Bethel" noch spätere Glosse sein soll, weil die Worte in der äthiopischen Übersetzung fehlen. — Ferner 35, 9—13[a]. 15 pflegt aus P hergeleitet zu werden, aber nach Dahse ist v. 9—15 von Esra geschrieben worden. Darüber habe ich schon oben S. 76 im einzelnen gehandelt.

Nachdem aber nun diese neuen Aufstellungen Dahses in bezug auf Gen. 12, 1—35, 9—15, womit seine diesbezügliche

Darlegung anhebt (s. o. S. 75), im Detail betrachtet worden sind, ist zu den einzelnen Einwänden, die schon oben S. 77 ff. z. B. gegen die falsche Hinzurechnung von 12, 4[a] und 5[b]β zu seinem Ergänzer Esra erhoben werden mußten, noch folgende allgemeine Beurteilung dieser neuen Aufstellungen zu geben.

Den Urheber der Pentateuchteile, die jetzt gewöhnlich aus der Pentateuchschicht P abgeleitet werden, nennt Dahse meistens den „Kompilator" (Textkritische usw., S. 146 ff.). Die Quelle, woraus derselbe seine Ergänzungen zum „alten Texte" geschöpft haben soll, bespricht er gar nicht. Den äußerlichen Hauptanlaß zur Einschaltung von Zusätzen soll die gottesdienstliche Perikopeneinteilung gegeben haben. Teils am Anfange und teils am Schlusse von Leseabschnitten sollen Zusätze gemacht worden sein. „In den meisten P-Stücken, aber auch in anderen Sätzen soll sozusagen das liturgische Beiwerk vor uns liegen", wie auf S. 161 mit Sperrdruck verkündet wird. Er sagt freilich dann bald dahinter, daß in der Genesis „nicht alle P-Stücke liturgisches Beiwerk sind, sondern sich in ihnen auch Teile des alten Erzählungstypus finden und eine ganze Anzahl Glossen". Dies ist die zweite Hauptaufstellung, durch welche Dahse die neuere Pentateuchauffassung zu Boden werfen zu können meint. Aber sie kann nur folgendermaßen beurteilt werden.

Schon der Ausdruck „liturgisches Beiwerk" ist hier dunkel. Um ihn aufzuhellen, erinnert Dahse daran, daß nach einer Äußerung van Doornincks, die von Budde in der ZATW 1912, S. 122 mitgeteilt wurde, es einmal eine hebräische Handschrift der Genesis gegeben habe, der am Rande kurze Angaben über den Inhalt gewisser Versgruppen beigeschrieben gewesen seien. Diese Äußerung besitzt freilich nur eine sehr fragliche Grundlage (vgl. meine Gegenbemerkungen in der ZATW 1912, S. 236), aber sie macht doch wenigstens deutlich, worauf Dahse mit seinem Ausdruck „liturgisches Beiwerk" hinzielt. Inhaltsangaben also oder Überschriften meint er damit. Das ergibt sich auch aus dem, was er zuletzt auf S. 162 über seine jetzt eben betrachteten Darlegungen bemerkt: „Wenn man in unseren deutschen Bibeln die Kapitelüberschriften als solche unkenntlich machen und mit dem übrigen Texte zusammendrucken würde, dann würde ein neuer „P" in unseren Bibeln entstehen." „Die Kapitelüberschriften in unseren alten deutschen Bibeln" marschieren auch wieder in „Wie erklärt sich usw.", S. 17 als Parallele zum sog. Priesterkodex des Pentateuchs auf.

Nun wolle man doch in den oben von Gen. 12, 1—35, 15 aufgeführten Abschnitten einmal nachsehen, wieviel Inhaltsangaben und Kapitelüberschriften sich darunter finden lassen! Die hätte er doch aufzeigen sollen. Aber wenn wir nun selbst sie suchen, liegt eine solche etwa auch nur in Gen. 17, 1ª „Und es war Abram 99 Jahre alt", oder in „Und es nahm sich Elohim der Rahel an" (30, 22ª), oder in „Da sprach Jahve zu Jakob: Kehre zurück in das Land deiner Väter und an deinen Geburtsort, und ich werde mit dir sein" (31, 3)? Nicht einmal in diesen Sätzen liegen Kapitelüberschriften, wieviel weniger in den anderen. Also mit den Schlagwörtern „liturgisches Beiwerk" oder „Kapitelüberschriften" hat die Entstehung der Genesisbestandteile, die man P zu nennen pflegt, durchaus keine neue Erklärung gefunden.

An den oben beurteilten Operationen Dahses über Abschnitte von Gen. 12, 1—35, 15[1] ist aber ein Dreifaches, worauf er selbst nicht hinweist, von größter Wichtigkeit. Das erste ist folgende Tatsache: Auch Dahse hat an fast allen Stellen, wo die neuere Pentateuchforschung innerhalb Gen. 12—50 einen besonderen Erzähler hat finden müssen, auch selbst eine besondere Hand tätig gesehen. Das zweite ist diese Erkenntnis: Indem Dahse unter dem Titel einer liturgischen Zurechtmachung des „alten Textes" auch die Einschaltung ganzer Erzählungsstücke, wie 17, 8. 9ª; 25, 10f.; 28, 1—9; 35, 9—15. 22f.; 36, 1—5; 47, 7ª—12 und 48, 1—6 (außer 2ᵇ), annimmt, nähert er sich der vor ihm begründeten Annahme, daß außer dem Elohisten und dem Jahvisten noch ein dritter Erzähler an der Genesis tätig gewesen ist. Dann aber ist es nur die Frage, was wahrscheinlicher ist: die Aufnahme dieser Erzählungsstücke, weil noch eine dritte Reproduktion der Überlieferungen Israels über seine Urzeit und Vorzeit vorhanden war, — oder die spätere freihändige Hinzufügung dieser Erzählungsstücke durch einen „Kompilator" (Esra). Die Entscheidung darüber kann nur zugunsten der ersteren Annahme ausfallen. Dazu tritt aber endlich noch eine dritte Erkenntnis: Dahses Darlegung über den sog. P, wonach dieser „liturgisches Beiwerk" sein soll, paßt am allerwenigsten auf die Stücke des P, die in Gen. 1—11 enthalten sind, wie z. B. 1, 1—2, 3; 5, 1ff. (außer v. 29); 6, 9—22; 9, 1—17 usw.

---

[1]) Und wesentlich ebenso ist es auch bei den weiter zu P gewöhnlich gerechneten Stücken 35, 22ᵇ—29; 37, 2; 41, 45. 46ª; 46, 6f. 8—27; 47, 5 bis 11. 27ᵇ. 28; 48, 3—6; 49, 1ª. 28ᵇ—33ªαᵇ und 50, 12f., die Dahse, S. 169—174 ebenfalls meist Esra zuschreibt oder als Glossen hinstellt.

c) Auf Gen. 1—11 endlich wendet Dahse aber seine neue Hypothese, daß der „aus etwaigen Quellen zusammengesetzte Text als Ganzes noch eine oder mehrere Bearbeitungen erfahren habe“ und „noch Spuren verschiedener aufeinanderfolgender Ausgaben an sich trage“ (Wie erklärt sich usw., S. 15), durch folgende Bemerkungen auf S. 16 an. „Ohne auf eine genauere Exegese im einzelnen einzugehen, können wir doch wohl sagen, daß anscheinend Gen. 3, 23 und 3, 24 Parallelen sind, und daß 3, 22 keinen Fortschritt in der Erzählung bringt, sondern eine Reflexion enthält, die die Gedanken von 3, 5 und 2, 9 benutzt. Etwas Ähnliches haben wir 5, 1f. Diese Verse wiederholen den Inhalt von Kap. 1. Weiter sehen wir, wie in den Versen 6, 9—12 der Inhalt von 5, 32—6, 8 rekapituliert wird. Eine ähnliche Wiederholung haben wir 9, 18f.: „Es waren aber die Söhne Noahs, die aus dem Kasten gingen, Sem, Ham und Japhet; Ham aber ist der Vater Kanaans. Das sind die drei Söhne Noahs, und von ihnen aus verzweigte sich die gesamte [Bevölkerung der] Erde.“ Dieser letzte Vers hat außerdem die Eigentümlichkeit, daß er vorausweist auf den Inhalt von Kap. 10.“

Das ist alles, was er zum Erweise seiner neuen Perikopenhypothese in bezug auf Gen. 1—11 bemerkt, und können seine Sätze als einleuchtend gelten? Schon das ist unbegründet, daß 3, 22 keinen Fortschritt in der Erzählung bringe, und auch 3, 23 und 24 sind keine Parallelen. Also schon betreffs dieser drei Verse besteht kein Anlaß, sie in die Kategorie der „Rekapitulationen, Inhaltsangaben und Vorausweisungen“ (Wie erklärt sich usw., S. 16) aufzunehmen, die er auf S. 17 Esra zuschreibt. Ebenso willkürlich ist die Behauptung, daß die Sätze von 5, 1f. „den Inhalt von Kap. 1 wiederholen“. Sie gehen ja nur mit 1, 27f. parallel, können also als anknüpfender Hinweis auf die Schöpfung des Menschen und Fortsetzung von 1, 1—2, 3 gelten. Ebenso steht es mit der Behauptung, daß 5, 32—6, 8 in 6, 9—12 rekapituliert werden solle, oder daß „eine ähnliche Wiederholung“ und eine Vorausverweisung in 9, 18f. beabsichtigt sei. Bei diesen seinen Behauptungen rechnet Dahse nicht genug mit der naiv pleonastischen Art alter Erzähler. Aber wenn auch wirklich die angeführten Teile der Urgeschichte Gen. 1—11 einem vom esoterisch-priesterlichen Erzähler verschiedenen Schlußverfasser zugeschrieben werden könnten, was würde damit gegen die Urkundenhypothese erwiesen sein? Die beruht ja auf dem verschiedenen Charakter der Abschnitte 1, 1—2, 3; 2, 4b—4, 24 usw.

Indes Dahse geht in „Wie erklärt sich usw.“, S. 17f. auf

„jene Verse" (3, 22—24; 5, 1 f.; 6, 9—12; 9, 18 f.) noch weiter ein und behauptet ausdrücklich, daß „wir es in jenen Versen des jetzigen Hebräers mit nichts anderem zu tun haben, als mit den ältesten Kapitelüberschriften". Wie wenig begründet diese Auffassung ist, ist schon bemerkt und sieht doch jeder auch selbst. Aber Dahse geht von jenem zuletzt zitierten Satze aus zum Angriff über, indem er bemerkt: „Meistens werden die erwähnten Verse heutzutage P zugeschrieben, zu ihnen gehören aber auch 9, 18 („R") 25, 11^{b} und 31, 3 („J"). Davon, daß diese Verse jemals ein selbständiges Werk gewesen, kann keine Rede sein." Aber davon ist ja auch nicht die Rede, sondern die Frage kann nur sein, ob diese Sätze ganz zur esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht („P") selbst gehört haben, oder zu einem Teile einem Schlußverfasser („R") angehören, wie letzteres in meiner Einleitung (S. 240) beispielsweise in bezug auf Gen. 2, 4^{a} usw. besprochen worden ist. Es bedarf also nicht der Versicherung Dahses: „Sie bilden keinen geschlossenen Zusammenhang, sondern enthalten große Lücken." Von jener Reihe von Versen hat ja auch niemand einen geschlossenen Zusammenhang behauptet.

Sofort aber springt Dahse von „jenen Versen" zu etwas anderem über. Nämlich direkt hinter jenem Satze fährt er so fort: „Wenn man heutzutage an so vielen P-Stellen Widersprüche gegenüber der JE-Erzählung glaubt konstatieren zu müssen, so schwinden diese bei genauerem textkritischem Studium ganz dahin". Da spricht er auf einmal von der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht, dem sog. Priesterkodex, selbst. Daß aber dessen Differenzen gegenüber dem Jahvisten und Elohisten keineswegs durch Dahses textkritische Materialien beseitigt, ja zum größten Teile nicht einmal berührt werden, dies soll sofort im IV. Hauptteile gezeigt werden.

Vorher aber muß zunächst zum Schlusse dieses Abschnittes noch vollends erledigt werden, daß das nicht erwiesen ist, was Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 18) behauptet, daß „uns in der Genesis, wenn man textkritisch den ältesten Text ermittelt hat, eine liturgische Ausgabe vorliegt". Auch Dahses Textkritik, die oben nachgeprüft worden ist, hat nichts dazu getan, von Gen. 3, 22—24; 5, 1 f.; 6, 9—12; 9, 18 f. usw. zu erweisen, daß darin „Kapitelüberschriften", wie in „älteren deutschen Bibeln" vorliegen. Es ist auch nicht geschichtlich wahr, wenn er von seinem „Kompilator Esra" bemerkt: „Er ist, wie Hieronymus sagt, der instaurator des Pentateuchs" (Wie erklärt sich usw., S. 17). Denn so ist der bekannte Ausspruch von Hieronymus contra Helvidium: „Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram eiusdem instauratorem operis, non recuso" nicht ge-

gemeint. Dieser Satz ist vielmehr im Lichte der anderen spätjüdischen und altkirchlichen Aussagen über Esras wiederherstellende Tätigkeit betreffs des Pentateuchs zu beurteilen, die in meiner Einleitung, S. 241 f. angeführt sind.

Außerdem muß hier noch ein Urteil über die zusammenfassenden Bemerkungen abgegeben werden, die Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 18 f.) im Anschluß an seine Behauptung über die „liturgische Ausgabe“ Esras gemacht hat. Nämlich auf diese Ausgabe sei dann in der Zeit der Schriftgelehrsamkeit eine „theologische Ausgabe“ des Pentateuchs gefolgt.

Die Vergleichung „des jetzigen Hebräers mit dem Hebräer der alten LXX“ zeige nämlich „zunächst, wie die Gottesbezeichnungen systematisch bearbeitet sind. Dafür war die Ausgangsstelle Ex. 6, 3“. Nämlich Ex. 6, 2 f. sei „ein Stück des liturgischen Bearbeiters Esra, nämlich der Beginn des 50. Seders des Pentateuchs und enthält als solches in seinem Anfang eine Rekapitulation des in Ex. 3 Berichteten“. Indes Ex. 6, 2 f. bildet ja mit der Fortsetzung bis 7, 13 einen einheitlichen Abschnitt. Also ist auch diese Behauptung von einer „Kapitelüberschrift“, die Esra gemacht hätte, aus der Luft gegriffen. Aber die Hauptsache ist folgendes. „Als nun aber die ursprünglichen „Überschriften“ [!] in den Text eingearbeitet wurden, ist in den Vers Ex. 6, 3 von dem theologischen Bearbeiter beides eingesetzt worden, der spezielle Name des Gottes Israels vom Sinai an: Jahve, und der Gottesname der Patriarchenzeit: El schaddaj, den der Bearbeiter in dem alten Jakobssegen Gen. 49, 25 vorfand. Und dann ward der Gebrauch der Gottesnamen vor und nach Ex. 6, 3 einer Revision unterzogen“ (Wie erklärt sich usw., S. 18). Dies mußte hier dem Leser, um ihm einen Überblick über Dahses Aufbau von „Ausgaben“ des Pentateuchs zu gewähren, in seinem Zusammenhange vorgeführt werden. Aber dies braucht hier nicht beurteilt zu werden, denn das ist oben auf S. 57—61 und 67 f. widerlegt worden.

Doch müssen hier, weil es erst hier möglich ist, noch die zusammenfassenden polemischen Äußerungen beurteilt werden, die Dahse (Textkritische usw., S. 37—39) gegen meinen früher schon gemachten und jetzt oben S. 53 f. im wesentlichen wiederholten Versuch vorträgt, den in der LXX von Gen. 4—11 begegnenden Wechsel der Gottesnamen zu erklären.

Er gibt zuerst zu, daß meine Erklärungen „einen richtigen Gedanken enthalten“, aber fügt hinzu, daß derselbe falsch angewendet werde. Richtig sei die Beobachtung, daß an Stellen wie 5, 29 das ὁ ϑεος eine spätere Hinzufügung ist, falsch dagegen sei

es, wenn ich diese Redaktion, die in LXX erscheine, einfach auf gleiche Stufe mit der von 2, 4[b]ff. im MT stelle. Methodisch allein richtig sei es vielmehr, zuerst LXX für sich vorzunehmen und zu untersuchen, ob in ihr nicht etwa eine systematische Redaktion der Gottesnamen vorliege, dann habe dasselbe für sich allein mit MT zu geschehen. Und erst dann dürfe man etwaige Resultate miteinander vergleichen und untersuchen, welches denn wohl der ursprüngliche Text sei. — Nun ob man zuerst den LXX-Wortlaut, oder zuerst den des hebräischen A. T. „vornimmt", das ist gleich, und jeder von beiden Wortlauten ist von mir hinsichtlich seines Gottesnamenbestandes schon 1903 in meinem Schriftchen „Glaubwürdigkeitsspuren usw." untersucht worden, und das Resultat war, was ich jetzt bei erneuerter Untersuchung (oben S. 24f. und 54ff.) gefunden habe, daß der im hebräischen A. T. vorliegende, durch ganze Partien sich hindurchziehende Wechsel der Gottesbezeichnungen auf eine denkbare Ursache — nämlich die Zusammenfügung von Quellenstücken mit verschiedenen Gottesnamen — zurückgeführt werden kann, daß aber der oftmals springende Wechsel der Gottesnamen in der LXX von Gen. 2, 4[b] bis 11, 5ff. sich nicht auf innerliche oder logische Anlässe zurückführen läßt und weder auf einer „Redaktion" beruhen noch auch der ursprünglichere sein kann.

Aber Dahse findet „in der griechischen Genesis die eigentümliche Erscheinung, daß in Kap. 1—10 nur *ὁ θεος* und *κυριος ὁ θ.* vorkomme mit Ausnahme der drei Stellen 4, 3; 8, 20; 10, 9[b], die alleinstehendes *κυ.* haben. Auch sei dieses Zurücktreten nicht etwa Eigentümlichkeit gewisser Handschriften, sondern finde sich in der gesamten LXX-Überlieferung, und es müsse also redaktionelle Änderung sein. Und zwar sei *κυ. ὁ θ.* in der Urgeschichte der LXX resp. ihres Hebräers ein Ersatz für ursprüngliches Jahve, und wenn es jetzt 6, 12. 13. 22; 8, 15; 9, 12 für Elohim erscheine, so sei auch hier Jahve ursprünglich und das Elohim im MT später eingetreten". Und woher rühre dieses spätere Einsetzen von Elohim? Nun „in 6, 9 beginne eine neue große Parasche, die elohistischen Charakter trage, in der später im MT das von LXX mit ihrem *κυ. ὁ θ.* noch angedeutete ursprüngliche Jahve durch Elohim der Vorlesungspraxis zuliebe ersetzt sei". Nun soll nichts darauf ankommen, daß jene drei erstgenannten Stellen 4, 3; 8, 20; 10, 9[b] n i c h t durchaus „alleinstehendes" *κυ.* haben (s. o. S. 53 das Genauere). Aber eine willkürliche Annahme ist, daß das *κυ. ὁ θ.* der LXX von Gen. 1—11 ein Ersatz für ursprüngliches Jahve sei. Denn für Jahve kommt in eben derselben LXX auch bloßes *κυ.* vor (Gen. 4, 3. 10 usw. s. o. S. 53), und w e n n und wo bloßes Jahve durch *κυ. ὁ θ.* ersetzt ist, so ist ja auch das Willkür, da man mehr gesetzt hat, als in dem zu übersetzenden Texte stand.

Eine prächtige Maskierung dieses Verhältnisses ist Dahses obiger Satz, daß das ursprüngliche Jahve mit dem κυ. ὁ ϑ. „noch angedeutet“ sei! Ganz besonders interessant ist, daß im MT das ursprüngliche Jahve der Vorlesungspraxis zuliebe durch Elohim ersetzt sein soll. Wie wenig innerlich dieser fragliche Einfluß der Perikopenabschnitte auf die Setzung der Gottesnamen wäre, ist im allgemeinen schon oben S. 71 ff. dargelegt worden, aber betrachten wir hier noch an einem speziellen Falle, wie Dahse diesen Einfluß erweisen will!

Hinter jenem zuletzt zitierten Satze sagt Dahse (Textkritische usw., S. 38) weiter, „wenn seine Behauptung richtig sei, so dürfe sich in diesem Abschnitt [II. Parasche: 6, 9—11, 32] im MT kein Jahve finden, wo LXX ὁ ϑ. habe (d. h. es dürfe sich hier kein Anzeichen einer jahvistischen Redaktion, die sich ja mit einer elohistischen nicht vertragen würde, finden). Das sei nun auch wirklich nicht der Fall, denn an der Stelle 8, 20, wo die LXX-Handschriften schwankten zwischen τω ϑ. und τω κυ., sei letzteres ursprünglicher LXX-Text“. Also seinem vorgetragenen Gedanken zuliebe erklärt er τω κυ. für den ursprünglichen Text. Ebenso stempelt er in 4, 3. 13 und 10, 9 b die Lesart ὁ κυ. zur originalen. Der Übersetzer habe, indem er an diesen Stellen das ursprüngliche Jahve mit ὁ κυ. wiedergegeben und nicht in κυ. ὁ ϑ. umgewandelt habe, Wert darauf gelegt, daß man in kultischen Dingen (Opfer 4, 3; 8, 20 und Bitte 4, 13) nicht an „irgendwelche“ Elohim, sondern an Jahve sich gewendet habe. Aber erstens steht in 4, 13 „und Kain sprach zu Jahve: Meine Sündenschuld ist größer als ertragen“ (vgl. mein WB. 289 b) keine Bitte und diese wäre auch keine kultische Sache. Zweitens soll doch nach Dahses vorhergehenden Worten das κυ. ὁ ϑ. eine „Andeutung“ von ursprünglichem Jahve sein. Also wäre auch deswegen in 4, 3. 13; 8, 20 nicht das bloße κυ. gegenüber Dahses obiger Regel nötig gewesen. Folglich ist seine obige Behauptung nicht richtig.

Endlich macht Dahse sich aber auf S. 39 selbst folgenden Einwand: „Vielleicht wird man nun fragen, warum denn die elohistische Redaktion nun nicht auch das Jahve in 7, 1. 5. 16 b verwandelt habe.“ Er hat ja oben behauptet, daß die II. Parasche (6, 9—11, 32) im MT „elohistischen Charakter“ trage. Dieser Behauptung stehen die erwähnten drei Stellen entgegen. Doch er sucht dieses Hindernis seiner Theorie so zu beseitigen. „Für 7, 1 kann auf die hebräischen Zeugen Kenn. 601, 686, Samar., außerdem auf Syr. und arabs 1. 2, die Elohim haben, verwiesen werden; im ganzen aber ist zu dem Abschnitt 7, 1—5 zu bemerken, daß diese Verse in der Flutgeschichte einen ganz besonderen Charakter tragen, der mit der für die Vorlesungspraxis bestimmten Ausgabe der Genesis zusammenhängt.“ Also in 7, 1 soll die

richtige Lesart bei den wenigeren Zeugen sein, und daß der Vorlesungspraxis ohne Grund ein Einfluß auf die Gottesnamensetzung zugeschrieben wird, ist schon oben S. 71 ff. dargelegt worden. Endlich aber fügt Dahse hinzu: „Und was 7, 16 anlangt, so hat dieser Vers in der Überlieferung eine veränderliche Stelle eingenommen, wie Jub. [Buch der Jubiläen] zeigt.“ Also dadurch soll begründet sein, weshalb der von Dahse behauptete elohistische Charakter der II. Parasche (6, 9—11, 32) in 7, 16 verletzt sei. Das ist aber ein leeres Quid pro quo. Doch hören wir weiter! „Warum in 8, 20 das Jahve stehen geblieben, ist schon erklärt“, nämlich weil es sich da um eine Opferdarbringung handle, soll Jahve nicht in Elohim verwandelt worden sein. Aber in der Geschichte vom Opfer auf dem Morija steht Elohim 22, 1 ff., und wenn Dahse vollends hinzufügt, aus demselben Grunde (des Opfers wegen) habe Jahve im MT auch an den beiden auf 8, 20 folgenden Versen stehen bleiben müssen, so ist das offenbar der reine Notbehelf, um seine eigene Theorie vom elohistischen Charakter der II. Parasche zu retten.

Folglich hat Dahse in der Polemik (Textkritische usw., S. 37 bis 39) weder die von mir oben S. 54 gegebene Erklärung für den springenden Wechsel der Gottesnamen in der LXX von Gen. 2, 4^b—11, 5 ff. durch eine andere giltige ersetzen können, noch hat er seine Aufstellung, daß die Gottesnamen des MT in 6, 9—11, 32 auf einer elohistischen Redaktion beruhen, zu verteidigen vermocht.

Der oben S. 86 erwähnte „theologische Bearbeiter“ des Pentateuchs hat aber nach Dahse (Wie erklärt sich usw., S. 19) ferner auch „in sehr geschickter Weise, um einen besseren Zusammenhang und einen besseren Fortschritt der Erzählung zu erzielen, vielerwärts gefeilt und Differenzierungen eingearbeitet, wo früher Wiederholungen standen“. Das wäre jedenfalls eine sehr gewaltsame Bearbeitung von geschichtlichen Quellen gewesen, und sie wäre nicht in der unbewußten Volksüberlieferung geboren, sondern mit Absicht vorgenommen worden!

Aber Dahse macht Ernst mit seiner Behauptung. Denn nach ihm zeigt sich das zuerst bei den Namen: Beim Griechen heißt Josephs Herr wie Josephs Schwiegervater *Πεντεφρις* [lies *Πετεφρης* !], beim Hebräer aber heißt jener Potiphar und dieser Potiphéraʒ (Gen. 37, 36; 39, 1; 41, 45. 50; 46, 20). Die „ursprüngliche“ LXX hat in Gen. 4, 17 (wie 4, 26 und 5, 6) *Ενως* und 5, 18^a (wie 5, 12) *Μαλελεηλ*, ferner 4, 18^b (wie 5, 21) *Μαθουσαλα*. Im „jetzigen“ Hebräer aber steht „4, 17 Chanokh und 4, 18 Mechujael und Methuschael, während in 4, 26 und 5, 6 Enosch, 5, 12 Mahalalel und 5, 21 Methuschélach zu lesen steht“. Aber was nun ist

wahrscheinlicher? Daß die früher gleichen Namen hinterher im hebräischen Texte verschieden gemacht worden sind, oder daß die früher nur ähnlichen Namen, wie sie eben im überlieferten hebräischen A. T. stehen, später in der Überlieferung — und so auch beim Übersetzen ins Griechische — vollends gleich geworden sind? Der letztere Vorgang ist der wahrscheinlichere [1]).

Nach Dahse zeigt sich die Differenzierung seines „theologischen Bearbeiters" aber auch in der Zurechtmachung von Erzählungen. Nach ihm „lautete der ursprüngliche Text von Gen. 37, 2, wie aus der Übersetzung der LXX und des Theodotion hervorgeht: Und sie brachten ein böses Gerücht über Joseph zu ihrem Vater", und das war eine Inhaltsangabe von Kap. 37, ein Stück des liturgischen Bearbeiters Esra. Der theologische Bearbeiter aber machte daraus: „Und Joseph brachte ihre Bosheiten [sic] vor ihren Vater" (Wie erklärt sich usw., S. 19). Aber erstens wäre der Satz „und sie brachten ein böses Gerücht über Joseph zu ihrem Vater" keine Angabe des Inhalts von Kap. 37 und auch nicht die Hauptsache aus demselben gewesen. Zweitens ist der soeben übersetzte Satz nicht einfach der Wortlaut „der LXX" von Gen. 37, 2, sondern nur eines Teiles ihrer Zeugen. Drittens endlich kann dieser Wortlaut mit großer Wahrscheinlichkeit als der spätere erwiesen werden, wie schon oben S. 47 gezeigt worden ist.

Diese Proben von den Operationen, die sich hauptsächlich der „theologische Bearbeiter" an den überlieferten Texten der Thora erlaubt haben soll, kann nicht dazu verlocken, daß man, wie Dahse am Schlusse seines Buches „Wie erklärt sich usw." hofft, „künftig von einem „„Lit."" (= liturgischer Bearbeiter Esra) und einem „„Theol."" (= theologischer Bearbeiter) in bezug auf den Pentateuch sprechen werde, anstatt von den alten Quellen auszugehen und von den „obskuren Größen J, E und P" zu reden.

Die Hauptsache aber ist dies. Die neue „Perikopenhypothese" und die Überschriftenhypothese samt der Inanspruchnahme eines „liturgischen Bearbeiters" und eines „theologischen Bearbeiters" des Pentateuchs haben sich nicht als Mittel erwiesen, die geeignet wären, zur Erklärung des Gottesnamenbestandes einerseits in der LXX und andererseits im MT zu dienen, oder den Ursprung der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht aufzuhellen. Daß dagegen aber die soeben wieder von Dahse als „obskure Größen" verspotteten Urkunden der bisher erarbeiteten Pentateuchauffassung wohl

---

[1]) Betreffs der erwähnten ägyptischen Namen sind übrigens auch noch Spiegelbergs Bemerkungen oben S. 11 zu beachten.

erkennbar sind, dafür soll der Beweis im nächsten Abschnitte dieser Untersuchung geliefert werden.

IV.

Grundlinien einer positiven Begründung der richtigen literarischen Auffassung des Pentateuchs.

Schon der im hebräischen A. T. begegnende Wechsel der Gottesnamen besitzt aus positiven Gründen (s. o. S. 8 ff.) eine gesicherte Autorität und bleibt schon deshalb ein Anzeichen von der Zusammenleitung des Pentateuchs aus Quellenströmen. Dies bleibt er um so mehr, als die Bibel selbst diesen Wechsel der Gottesnamen als ein Kennzeichen verschiedener Erzähler deutet: Ex. 6, 2 f. (s. o. S. 24—25). Dagegen dem Gottesnamenwechsel, wie er in der LXX vorliegt, kann gemäß der oben gegebenen Darlegung (S. 28 ff., besonders auch S. 56—60) nur ein sekundärer Charakter zugesprochen werden. Er kann also nicht verhindern, daß der kontinuierliche Wechsel der Gottesnamen im hebräischen Texte ein erstes Anzeichen vom Aufbau des Pentateuchs aus Urkunden sei [1]).

Bei der Bestreitung dieser neueren Annahme dürfen aber auch die anderen Spuren solcher Baumaterialien des Pentateuchs nicht unberücksichtigt bleiben. Aber sind sie denn von Dahse nicht berücksichtigt worden? Er kommt darauf in „Textkritische usw.“, S. 142 f. mit folgender Einleitung zu sprechen: „Falls man nun aber, um die neuere Urkundenhypothese zu retten, sich auch noch hinter die anderen Eigentümlichkeiten der angeblichen J und E verschanzen sollte, so sei hier folgende Feststellung gemacht.“ Das klingt sehr erschütternd, aber prüfen wir diese „Feststellung!“ Ihre einzelnen Säulen sind folgende:

„1. Es ist unrichtig, daß אמה nur in Verbindung mit Elohim und Jakob, dagegen שפחה nur zusammen mit Jahve und Israel vorkommt; denn 30, 18 kommt שפחה mit Elohim und Jakob vor und auch 30, 7 steht שפחה im E-Zusammenhang und ebenso 20, 14.“

---

[1]) Infolgedessen muß es als unbegründet bezeichnet werden, wenn H. Greßmann in der Deutschen Literaturzeitung 1913, Nr. 20 bei der Beurteilung von Dahses „Textkritische usw.“ äußert, daß es vielleicht (wegen der Umarbeitung der Gottesnamen) besser wäre, die Bezeichnungen „Jahvist“ und „Elohist“ ganz zu vermeiden.

Nun in meiner Einleitung, S. 200 steht über das Wort *'ama* folgendes: „Wie im Dekalog für „„Magd““ אמה gebraucht ist (Ex. 20, 10. 17), so auch im Bundesbuch (21, 7. 20. 26 f. 32; 23, 12), und dieser Ausdruck ist auch von E bevorzugt: Gen. 20, 17; 21, 10 (2 mal). 12 f. usw.“ Also meinen Satz trifft jenes zurückweisende Urteil Dahses nicht. Denn ich habe nur gesagt, daß dieser Ausdruck *'ama* vom Elohisten bevorzugt wird, und wenn es so häufig geschieht, darf darauf ein Gewicht gelegt werden. Von mir ist aber dieser Ausdruck nicht als ein positiv auf eine besondere Urkunde des Pentateuchs hinweisendes Merkmal geltend gemacht worden, wo ich von den wirklich beweiskräftigen Eigenheiten des Elohisten spreche (S. 193), und gerade von mir ist ja zuerst das Gesetz aufgestellt worden, daß die simultanen oder koätanen Spracheigentümlichkeiten (vgl. S. 147—151 meiner Einleitung) nicht absolut sicher die Identität der Verfasser mehrerer Literaturbestandteile erweisen.

Dann fährt Dahse so fort:

„2. Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn behauptet wird, nur E habe Offenbarungen im Traum. Diese Behauptung scheitert an dem Verse 28, 16 „„J““. Da erwacht Jakob, die Offenbarung ist ihm also im Schlafe gekommen ebenso wie bei E. Dann [sic] wie kann J sich den Vorgang anders vorgestellt haben, als durch einen Traum vermittelt! Die Verse 28, 12—16 dürfen wegen dieses angeblichen Kriteriums nicht verschiedenen Quellenschriften zugewiesen werden.“ Nun dieser Widerspruch gegen die neuere Charakterisierung des Elohisten trifft kaum Procksch, da er[1]) nur sagt: „Traumgesichte liebt E (Gen. 15, 12$^{a}\beta$. 13—16; 21, 12. 14; 28, 11 f.; 31, 11. 24; 37, 5; 46, 2 E)“, und mich trifft jener Widerspruch gar nicht, da ich von der Beziehung des Elohisten zu „Offenbarungen im Traum“ überhaupt nicht bei dessen Charakterisierung gesprochen habe. — Auch das trifft mich nicht, wenn Dahse dann spottend fortfährt: „Also auch diese beiden „„wichtigen““ Differenzen zwischen „„J““ und „„E““ existieren nur in der Einbildung. Und ebenso ist es auch mit all dem Kleinkram, den man aufgestöbert hat; z. B. נא־ soll ein Kennzeichen von J sein; 25, 30 kommt נא־ vor, nach Gunkel gehört aber 25, 29—34 zu E, da das Stück 27, 36 von E zitiert wird. Und nach Kautzsch-Socin, Anm. 105 kann ארמוני nur aus E von R eingesetzt sein, nach Gunkel gehört ארמוני zu J. Wenn erforderlich, wird diese Liste fortgesetzt.“ Nun in bezug auf die Interjektion *na'*, die etwa mit „bitte“ oder „doch ja“ wiedergegeben werden kann, ist in meiner Einleitung, S. 170 nur dies gesagt: „Der Jahvist prägt die Bewegtheit der Seele mehr durch eingestreute Interjektionen aus, wie

[1]) Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 292.

durch *hinnê* (siehe!) und *na'* (bitte!), vgl. Gen. 3, 1. 13. 22f.; 4, 7. 9. 11. 14; Kap. 18 mit 17!" Also die Einflechtung des Zwischenrufs *na'* „bitte oder doch ja", der die Darstellung zugleich urbaner macht, ist von mir nur als ein relativer Vorzug der einen Reihe von Abschnitten im Pentateuch geltend gemacht worden, und zwar gegenüber dem esoterisch-priesterlichen Erzähler. Das wird auch seine Geltung behalten.

Aber was ist über „Kleinkram" zu spotten, den man zur Unterscheidung des Jahvisten und des Elohisten geltend gemacht habe? Erstens verrät dieser Spott nur die Unkenntnis darüber, daß im Sprachbeweis gerade die Nebenbestandteile des Sprachschatzes eine besondere Beweiskraft besitzen, weil sie am wenigsten mit Bewußtsein gewählt zu werden pflegen. Wie von mir, ist dies auch beim Sprachbeweis betreffs der Schriften Platos usw. durch H. v. Arnim und andere erkannt worden. Zweitens aber ist nicht über den „Kleinkram" zu spotten, wenn das, was zunächst von mir (Einleitung, S. 193 bis 196) als beweiskräftiger Anhaltspunkt zur Abtrennung eines Elohisten vom Jahvisten vorgetragen worden ist, gar nicht ins Auge gefaßt wird. Dazu füge ich jetzt beispielsweise noch folgendes.

In Gen. 40, 15 sagt Joseph: „Ich bin geradezu g e s t o h l e n worden (*gunnôb gunnabti*) aus dem Lande der Hebräer und bin in das Gefängnis (*bor*) geworfen worden", und A. Jeremias [1]) meint, da „klinge die Eigenschaft Nebos, der der Gott der Diebe ist [2]), an". Aber für das Verständnis von Gen. 40, 15 ist 37, 28 wichtig. Da liest man: „Und es zogen midianitische Männer als Händler vorüber und zogen und schafften Joseph aus der Zisterne (*bor*) herauf (28 [a]), und sie verkauften Joseph an die Ismaeliter für zwanzig Silbersekel, und sie brachten Joseph nach Ägypten" (28 [b]). Hier liegt nach aller Wahrscheinlichkeit eine doppelte Nuance der Überlieferung vor, indem man — was leicht begreiflich ist — teils von Midianitern (28 [a] und 36) und teils von Ismaelitern (37, 25—27 und 39, 1) als solchen sprach, die Joseph nach Ägypten gebracht hätten, und 28 [a] ist dann mit derselben Wahrscheinlichkeit vom Elohisten, 28 [b] aber vom Jahvisten geschrieben worden.

Auf die erste Erzählungsweise, wonach midianitische Händler Joseph aus der Zisterne mitgenommen haben, bezieht sich dann die Klage Josephs in 40, 15: „Ich bin geradezu g e s t o h l e n worden" zurück. So ist übrigens die Sache auch z. B. von Franz Delitzsch im Neuen Kommentar zur Genesis bei 37, 28 aufgefaßt

---

[1]) In „Im Kampfe um Babel und Bibel", S. 22.
[2]) Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913), S. 277[3].

worden. — Freilich Wiener [1]) will die Verschiedenheit der Namen Midianiter (37, 28a. 36) und Ismaeliter (25—27; 39, 1), obgleich sie auch z. B. in der LXX und Vulgata vorliegt, doch wegschaffen. In 37, 28a soll „Männer midianitische“ durch die Einschaltung oder Verderbnis von fünf Buchstaben entstanden sein, und in v. 36 soll das Wortbild „die Mid(i)aniter“ aus der hebräischen Gestalt von „die socharim“ (die Händler) verzeichnet worden sein, das doch ganz anders klingt und geschrieben wird. Dabei beruft Wiener sich noch darauf, daß zwei Codices Kennicott in 37, 28a statt Midianim vielmehr Midanim schreiben, wie diese Form ohne mittleres j-i auch der MT in 37, 36 bietet. Aber diese Codices haben eben nur in v. 28a und 36 die gleiche Form schreiben wollen, und dadurch kann die vollere Form Midianim, welche von allen anderen Handschriften in 37, 28a geboten wird und einen häufig genannten Nomadenstamm bezeichnet (Gen. 25, 2 ff. usw.), nicht verdächtigt werden. Wenn Wiener aber ferner die Nennung dieses Ausdrucks Midianim deshalb meint unsicher finden zu dürfen, weil dafür in v. 36 Medanim (ohne j-i in der Mitte) geschrieben ist, so hat er übersehen, daß statt des Wortes midjanim „Zänkereien“ (Prov. 18, 18 usw.) mehrmals (mein WB 208b) medanim geschrieben ist, weil der Semivokal j-i leicht im Silbenanlaut übergangen wurde. Außerdem hat er und ebenso Dahse [2]) nicht beachtet, daß nach Gen. 37, 28a. 36 die Midianiter sich Joseph selbst nahmen und diese Nuance der Überlieferung durch Josephs Ausdrucksweise „Ich bin geradezu gestohlen worden“ (40, 15) verlangt wird. Denn die soeben wieder erwähnte Ausdrucksweise steht im Widerspruch mit der anderen Überlieferungsart, wonach Joseph von seinen Brüdern an Ismaeliter verkauft wurde, also von keiner arabischen Völkerschaft gestohlen wurde.

Auf die Frage, ob der Elohist durchaus an dem Gebrauche des Namens „Jakob“ (Gen. 37, 34 usw.), der Jahvist aber an der Bevorzugung von „Israel“ (35, 21 usw.) zu erkennen ist, gehe ich jetzt nicht ein, weil Dahses Darlegungen über diesen überhaupt nicht ausschlaggebenden Punkt schon von Sellin in der NKZ 1913, S. 131—134 und von F. Baumgärtel im Theol. Literaturblatt 1913, Sp. 177 in scharfsinniger Weise beurteilt worden sind.

Dahse kommt auf S. 143 zu dem Schlußurteil: „Außer Jahve—Elohim und Jakob—Israel versagen auch sämtliche anderen Kriterien, die man als Unterscheidungsmittel zwischen J und E anwendet.“ Aber es ist schon oben von S. 92 an erwähnt und gezeigt worden, daß er auf die zunächst von

[1]) Pentateuchal Studies (1912), p. 46.
[2]) Dahse, Textkritische usw., S. 132.

mir [1]) gegebene Beweisführung für die Notwendigkeit, einen Elohisten anzunehmen, gar nicht eingegangen ist. Aber auch die anderen Spuren verschiedener Schichten des Pentateuchs, die zunächst von mir vorgeführt worden sind, besitzen immer noch ihre Beweiskraft.

Es sollen zum Beleg dafür hier zwar nicht die Materialien wiederholt werden, die man in meiner Einleitung hauptsächlich S. 168—177. 203f. 217f. 225f. 229—234 als Beweise für die Verschiedenheit von Pentateuchschichten vorgelegt findet, aber beispielsweise auf folgende Tatsachen ist doch hinzuweisen, damit der obige Ausspruch Dahses vom Leser wenigstens an einigen Fakta beurteilt werden könne und die hier gegebene Erörterung über die moderne Pentateuchkritik nicht eines positiven Abschlusses entbehre.

Man muß z. B. den Wechsel der beiden Wörter anokhi und anî für „ich" beobachten [2]). In bezug darauf sind besonders die beiden Abschnitte Ex. 3, 1—6, 1 und 6, 2—7, 13 von höchstem Interesse. Darin nämlich heißt es: „anokhi bin der Gott deines Vaters usw." 3, 6, und so liest man weiter anokhi in 3, 11. 12. 13 (wa-ani 19); 4, 10. 11 (und zwar anokhi bin Jahve) [3]). 12. 15 (anî 21 [= 7, 5]). 23, wie z. B. bei Amos 10 anokhi einem einzigen anî gegenüberstehen. Aber in der inhaltlich parallellaufenden Erzählung 6, 2 ff. steht anî in 6, 2 (gegenüber 3, 6). 5. 6. 7. 8. 12 (gegenüber 3, 11; 4, 10). 29 (2 mal). 30 (gegenüber 4, 10); 7, 3. 5. Also der Erzähler, welcher vor Ex. 6, 2 nur Elohim gebraucht hat (s. o. S. 24 f. u. 56 f.), verwendet auch nur anî. Außerdem tritt von Ex. 35 an und über alle 27 Kapitel des Leviticus hinweg bis Num. 10 nur anî auf, und zwar über 70 mal, wie nur anî z. B. auch bei Haggai (4 mal) und bei Sach. 1—8 (9 mal) begegnet. Folglich werden schon danach ganze zusammenhängende Partien durch sprachliche Eigenheiten charakterisiert, und niemand kann das leugnen, sondern nur — ignorieren [4]).

Ebenso ist von mir folgendes beobachtet worden. Die Verbalformen mit der alten Endung ûn, wie z. B. jiqṭ^e^lûn „sie werden töten", begegnen innerhalb der vier ersten Bücher

[1]) Einleitung, S. 193—196 u. 203—206; vgl. auch „Geschichte der alttestl. Religion" (1912), S. 12.

[2]) Über das Gewicht, das gerade den kleinen Bestandteilen des Sprachschatzes für den Sprachbeweis zukommt, s. o. S. 93.

[3]) Also da steht nicht das sonst häufige anî Jahve.

[4]) Wer sich dem gegenüber etwa auf Rupprecht, Des Rätsels Lösung, Zweite Abteilung, zweite Hälfte (1897), S. 70 berufen wollte, der übersehe nicht die Besprechung seiner Behauptungen, die von mir im Theol. Literaturblatt 1897, Sp. 476—478 geliefert worden ist und hier nicht wiederholt werden soll.

des Pentateuchs nur an folgenden Stellen: Gen. 3, 3f.; 18, 28—32; 32, 5. 20; 43, 32; 44, 1. 23; Ex. 1, 22; 3, 12. 21; 4, 9. 15; 5, 7 [also wieder in der nämlichen Partie 3, 1—6, 1, in der nach dem obigen auch das anokhi so stark bevorzugt ist!] 9, 28—30; 11, 7; 14, 14; 15, 14; 17, 2; 18, 20. 26; 20, 12; 21, 18. 35; 22, 8. 21. 24. 30[1]); 34, 13; Num. 11, 19; 16, 28f.; 32, 7. 15. 20. 23. Die esoterisch-priesterliche Pentateuchschicht (vulgo „der Priesterkodex") war nun doch nach anderen Merkmalen schon lange abgegrenzt worden. Da mußte es mir eine große Überraschung sein, als ich zum ersten Male (in meinem Hebr. Lehrgebäude II, 423) feststellte, daß in den früher aus anderen Gründen angenommenen Partien des EP keine einzige solche Form auf ûn vorkommt, wie auch keine in den Büchern Esra—Nehemia—Chronika.

Von den inhaltlichen Erscheinungen, in bezug auf welche sich eine Verschiedenheit von Teilen des Pentateuchs zeigt, sollen wieder nur folgende zwei berührt werden.

In Ex. 33, 7—11 wird erzählt, daß Mose ein Zelt außerhalb des israelitischen Lagers aufschlug usw. Dieses Zelt wird ausdrücklich 'ôhel mo'ēd (v. 7ab), d. h. Zelt der Verabredung oder Begegnung (mit Gott; bei Luther: die Stiftshütte) genannt.

Schon dieses seines Namens wegen kann dieses Zelt nicht auf folgende Arten aufgefaßt werden: nicht als das Wohnzelt Moses (Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II, S. 323), auch nicht als „vorläufiges Zelt" (Hävernick, Einleitung I, 2, S. 464), oder als das vormosaische Kultuszelt Israels, das schon in Moses Zeit durch ein anderes ersetzt worden wäre (v. Hummelauer, Das vormosaische Priestertum 1899, S. 5). Also die Benennung dieses Zeltes mit 'ôhel mo'ēd „Stiftshütte" ist das Entscheidende, weil dieser feststehende Name nicht zwei Zelten zu gleicher Zeit gegeben worden sein kann und beim Befehl zur Herstellung der Stiftshütte in Ex. 26, 1 ff. nichts von der Ersetzung einer älteren Stiftshütte gesagt ist. Nicht ebenso entscheidend ist der bestimmte Artikel bei eth-ha'ôhel am Anfange von 33, 7. In bezug darauf kann man sich zwar nicht mit Wiener[2]) auf die Punktation bassépher in Ex. 17, 14 berufen, weil der Hebräer (fast) immer die betreffende Schreibfläche mit dem Artikel des obligaten Zubehörs einführt (vgl. meine Syntax § 299d), aber auf ha'ómer Ex. 16, 32 usw. Jedoch im Zusammenhange mit der Benennung „Zelt der Begegnung (mit

[1]) Also wie oft im Bundesbuch! Nun vergesse man nicht die oben S. 8—11 von neuem festgestellte Tatsache, daß ältere und dialektische Sprachformen usw. im hebräischen Texte mit merkwürdiger Beharrlichkeit vererbt worden sind!

[2]) Wiener, Pentateuchal Studies (1912), p. 149.

Gott)" meint der Artikel natürlicher das bekannte und bestimmte Zelt, wo die auch schon im Jahvisten-Elohisten erwähnte „Lade des Bundes mit Jahve" (Num. 10, 33; 14, 44) stand. Dazu kommt noch dies. Jener Abschnitt Ex. 33, 7—11 kann nicht von folgenden anderen Stellen getrennt werden: Num. 10, 33; 11, 24. 26f.; 12, 4. Danach stand die Lade des Bundes mit Jahve und das Zelt der Gottesbegegnung („die Stiftshütte") außerhalb des Lagers und zog vor dem Heere her, wie auch nach Deut. 10, 11. Aber wie schon in bezug auf die Lade des Bundes mit Jahve beim Elohisten-Jahvisten in Num. 14, 44 bemerkt ist, daß sie im Lager sich befand, so bildete die erst nach Ex. 35—40 erbaute Stiftshütte das Zentrum des Lagers (Num. 2, 2. 17; 5, 1—4; 9, 17) und zog auch zwischen dem 2. und 3. Viertel des Heeres oder ähnlich (Num. 2, 17; 10, 17. 21). Folglich ist anzuerkennen, daß die Erinnerung Israels an das Verhältnis der Stiftshütte zum Lager und zur Zugordnung Israels nicht als eine einheitliche im Pentateuch vorliegt.

Ferner in bezug auf die Zahl der Kultusstätten ist in Ex. 20, 24—26 gesagt, daß man Gott einen Altar aus unbehauenen Steinen und ohne Stufen an jedem (vgl. Ex. 1, 22 usw.) Orte erbauen solle, wo Gott — durch eine außergewöhnliche Wohltat oder Straftat — seines Namens Gedächtnis stiften werde. Betreffs dieser Stelle hat van Hoonacker[1]) allerdings gegenüber mehreren Gelehrten, wie z. B. Vigouroux (Les Livres saints III, p. 174), nachdrücklichst betont, daß der Altar der Stiftshütte nicht mit den unbehauenen Steinen von Ex. 20, 24—26 gefüllt gewesen sein kann, und daß die Vorschrift dieser Stelle auch nicht bloß für acht Monate Gültigkeit besitzen sollte. Also auch van Hoonacker hat abermals das Zugeständnis als notwendig erwiesen, daß in dieser Stelle eine Mehrheit von Jahvealtären zugelassen ist. Aber er will diese doch nur als Nebenaltäre, als Stätten des „culte populaire domestique ou privé" verstanden wissen[2]).

[1]) van Hoonacker, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (1894).

[2]) Ebendieselbe These ist ebenfalls 1894 von S. A. Fries (in Stockholm) aufgestellt und dann wieder in „Moderne Darstellungen der Geschichte Israels" (1898) vertreten worden. Ferner van Hoonacker wiederholte seine Behauptung in Le sacerdoce lévitique (1899), p. 6 ss., und sie wird auch von W. Engelkemper in „Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuchs" (1908) verteidigt. Von Laien-Altären (lay altars) spricht ferner auch H. M. Wiener in Notes on Hebrew Religion (1907), p. 20. Dieselbe Auffassung wird von J. Orr, The Problem of the O. T. (1909), p. 175 und abermals von Wiener, Pentateuchal Studies (1912), p. 226 verteidigt, indem er den Privatcharakter der in Ex. 20, 24—26 zugelassenen Altäre daraus erweisen will, daß ein Altar aus unbehauenen

Aber diese Behauptung wird dadurch widerlegt, daß der in Deut. 27, 5f. befohlene Altar aus unbehauenen Steinen, der nach dem Einzug Israels in Kanaan auf dem Berge Ebal aufgerichtet werden sollte und aufgerichtet wurde (Jos. 8, 30—35), kein Privataltar war.

Übrigens auch der nach 1 S. 13, 9 und 14, 35 b vom Könige Israels erbaute Altar war kein Privataltar. Jedenfalls beteiligte sich auch der Prophet Samuel an einem Opferfeste zu Rama (1 S. 9, 12), wie auch der ebenfalls für die Jahvereligion kämpfende Prophet Elia einen Altar auf dem Karmel wiederherstellte und ihn durch die zwölf Steine als einen Altar des gesamten Jahvevolkes charakterisierte (1 K. 18, 30f.), und endlich ist bekannt, daß auch die relativ frommen Könige Salomo, Josaphat usw. die Vielheit der Altäre duldeten (1 K. 3, 4 usw. bis 2 K. 15, 35), bis dann Hiskia der erste König ist, der die Höhenaltäre beseitigte (18, 4), was durch die gelegentliche Erwähnung in der Rede der assyrischen Gesandten (Jes. 36, 7) bestätigt wird und sich in Deut. 12, 5ff. widerspiegelt. Demnach muß die Legitimität einer Vielheit von Kultusstätten Jahves für die ältere Zeit Israels zugestanden werden, und diese Entfaltung der Religion Israels in einem Nebenpunkte reflektiert sich in den Pentateuchschichten.

Schon diese Proben von formellen und inhaltlichen Verschiedenheiten mehrerer zusammenhängender Partien des Pentateuchs geben nach meinem Urteil eine unwegräumbare Grundlage für die Überzeugung, daß der Pentateuch aus verschiedenen Schichten oder Urkunden — einigermaßen mannigfaltigen Niederschriften der Überlieferungen und Anschauungen Israels über seine älteste Vorzeit — aufgebaut worden ist.

Daß aber verschiedene Darstellungen ältester Erinnerungen und Gesetzesformulierungen zu unserem Pentateuch zusammengefaßt worden sind, dies läßt sich auch aus wenigstens noch einem positiven Anzeichen ersehen.

Dieses liegt aber in dem Auftreten der doppelten Gottesbezeichnung „Jahve Elohim" bei Gen. 2, 4 b usw. — mit den motivierten Ausnahmen in 3, 1 b. 3. 5 in bezug auf die Schlange (s. o. S. 23) — bis 3, 24. Diese gewöhnliche Deutung dieses Doppelnamens ist mit Recht auch wieder von Holzinger neuerdings [1]) vertreten worden, denn nur sie wird durch die

---

Steinen, wie sie doch in Ex. 20, 24—26 verordnet sind, keine Hörner besitzen könne.

[1]) Holzinger in ZATW 1911, S. 65.

offenkundige Existenz der beiden mehrfach differierenden Schöpfungsdarstellungen in 1, 1—2, 3 und 2, 4ᵇ ff. und durch den begreiflichen Wunsch, die Identität ihrer Gottesbezeichnungen Elohim und Jahve hervorzuheben, empfohlen.

Budde meint, daß schon die von ihm und manchen anderen Gelehrten angenommenen Schichten des jahvistischen Werkes teils Jahve und teils Elohim in der Paradiesesgeschichte gebraucht hätten, und daß also schon bei der Vereinigung dieser verschiedenen jahvistischen Darstellungen der zusammengesetzte Gottesname Jahve Elohim entstanden sei[1]. Aber verschiedene jahvistische Darstellungen sind zunächst wenigstens in der Paradiesesgeschichte nicht sicher konstatiert (vgl. weiter meine Einleitung, S. 197—199). Albert nimmt an, der Hebräer habe „alles unverändert (daher auch mit dem allgemeinen Ausdruck Elohim) weiter erzählt und nur zur Bezeichnung, daß es sich um den Gott des eigenen Stammes handle, Jahve hinzugefügt“ [2]. Aber in anderen Partien, wie 4, 1 ff., hat der Hebräer doch dieses Verfahren nicht angewendet. Folglich ist es auch 2, 4ᵇ ff. nicht vorauszusetzen. Endlich Dahse behauptet, daß der ursprüngliche Gottesnamenbestand in dem einfachen Ausdruck „Gott“ (Elohim) in der LXX von Gen. 2, 4ᵇ. 5. 7 f. 9 vorliege, und „vom MT sei an den einfachen Elohim-Stellen der LXX, um die Gleichmäßigkeit zu erzielen, Jahve zu Elohim hinzugesetzt worden“ [3]. Aber erstens bieten die Hauptzeugen der LXX selbst in 2, 4ᵇ *κυριος ὁ θεος* (also Jahve Elohim) und liegt dieser Doppelausdruck auch in 2, 5. 7 f. 9 in mehr oder weniger vielen LXX-Zeugen vor. Zweitens aber kann es hier nur noch einmal (s. o. S. 54 u. 62 f.) als irrationell bezeichnet werden, wenn mitten in einem Textabschnitt (bei 2, 15) auf einmal eine Doppelbezeichnung der Gottheit aufträte. Also die Doppelbenennung Gottes in Gen. 2, 4ᵇ ff. ist nach aller Wahrscheinlichkeit als ein sichtbarer Wink gemeint, der beim Übergang vom ersten Abschnitt (1, 1—2, 3 mit Elohim) zum zweiten (2, 4ᵇ ff. mit Jahve) den Gedanken der Einerleiheit von Elohim und Jahve anregen sollte [4].

Sucht man aber nach einer Persönlichkeit, der die Zusammenleitung der Hauptströme alter Überlieferungen zu unserem Pentateuch am wahrscheinlichsten zuzuschreiben ist,

---

[1] C. Budde, Die biblische Urgeschichte (1883), S. 234. Aber er sieht diese Auffassung jetzt in ZATW 1913, S. 308 nur als „eine unter verschiedenen Möglichkeiten“ an.

[2] Edw. Albert, Zu Gen. 2 f. (in der ZATW 1913, 189).

[3] Dahse, Textkritische usw., S. 98.

[4] Übrigens daß die einst von Cornill vorgetragene Meinung über dieses Jahve Elohim richtig von mir (Einleitung, S. 240) widerlegt worden sei, erkennt auch Dahse, Textkritische usw., S. 47 an.

dann leitet das A. T. selbst auf Esra hin. Denn er wird in Esr. 7, 6 ein „Schreiber und Schriftgelehrter eilend d. h. geübt im Gesetze Moses“ genannt, und es wird von dem Gesetze geredet, das er aus Babylonien mitbrachte (7, 14. 25) usw. Auch viele Sätze der altjüdischen und altchristlichen Literatur, die alle in Urtext und Übersetzung in meiner Einleitung (241 f.) angeführt sind, führen auf Esra als den Schlußverfasser des Pentateuchs hin.

Aber war das zu Esras Zeit bei der Erneuerung des Bundes vorgelesene „Gesetzbuch Moses“ (Neh. 8, 1 ff.) auch wirklich nicht bloß der sog. Priesterkodex, wie eine Reihe von Gelehrten meint, sondern der Pentateuch? Diese Frage bejaht z. B. auch Wellhausen [1]). Andere neuere Vertreter dieses Urteils sind schon in meiner Geschichte usw. (1912), S. 419 f. genannt, und dazu ist jetzt noch Procksch, Die Genesis erklärt (1913), S. 9. 63 zu fügen. Der dagegen von mancher Seite her (z. B. Cornill, Einleitung § 14, 3) erhobene Widerspruch muß doch vor folgenden Tatsachen verstummen: Wann hätte es denn später eine solche triftige Veranlassung zur Zusammenfassung aller Traditionsschichten über die Zeit bis Mose gegeben, wie eine solche Veranlassung im Moment der nachexilischen Bundeserneuerung vorhanden war? Eine spätere Entstehung „der Thora“ würde doch auch in der literarischen Tradition der Judenschaft nicht spurlos untergegangen sein. Ferner haben die Samaritaner noch vor 400 den Pentateuch übernommen (s. o. S. 18). Endlich ein positiver Grund gegen die Meinung, daß von Esra bei der Bundeserneuerung bloß „der Priesterkodex“ proklamiert worden sei (Cornill u. a.), wird von Mitchell betont [2]), nämlich die Opposition von Esra und Nehemia gegen die Mischheiraten (vgl. hauptsächlich die Sätze Esr. 9, 11) stützt sich am direktesten auf Deut. 7, 1. 3; 11, 8; 23, 7. Also lag auch danach am wahrscheinlichsten damals der zusammengesetzte Pentateuch vor.

Mit den Darlegungen dieses IV. Hauptteiles (S. 91 ff.) ist übrigens zugleich auch allen denen eine Antwort gegeben, die auch wieder neuestens der Literarkritik des Pentateuchs eine — zum Teil bloß scheinbare — Opposition machen zu müssen meinten.

Zu ihnen gehört zunächst G. Hoberg [3]). Denn nach ihm sind „als Zusätze zum ursprünglichen Texte des Pentateuchs eine Anzahl historischer Angaben kenntlich, z. B. Num. 27, 14; Deut. 3, 8^b. 11. 14 und vor allem Kap. 31—34“. Ferner andere Zu-

[1]) Wellhausen, Prolegomena usw., 4. Aufl., S. 415: „Daß das Gesetz Esras der ganze Pentateuch gewesen ist, unterliegt nach Neh. 9 und 10, 30 ff. keinem Zweifel.“

[2]) H. G. Mitchell, The Ethics of the O. T. (1912), p. 268.

[3]) 5. Aufl. von Kaulens Einleitung in die H. Schrift II (1913), § 196.

sätze „beziehen sich auf die Gesetze, wie z. B. Lev. 27, 30—33; Num. 18, 21—32; Deut. 12, 6. 11. 17; 14, 22—29; 26, 12—15". Ferner „sind kritische Änderungen in dem Pentateuch vorgenommen worden: Glossen aller Art (auch unrichtige) drangen in den Text ein" usw. — Weiter gehört hierher W. Möller mit seinem Buch „Wider den Bann der Quellenscheidung" (1912). Eine seiner Hauptmeinungen ist schon oben S. 24 als unhaltbar erwiesen worden, und außerdem braucht nur an einiges von dem erinnert zu werden, was auch ein so konservativ gesinnter Gelehrter, wie Conrad v. Orelli war, zur Kritik von Möllers Buch im Theol. Literaturblatt 1912, Sp. 150f. hat bemerken müssen: „Die Gefährdung der Sara in Ägypten (Gen. 12, 10ff.) paßt schwerlich zu dem Datum von 12, 4; vgl. 17, 17, wonach die so versuchlich Schöne schon 65jährig gewesen wäre. Noch weniger stimmt das zweite Abenteuer dieser Art (20, 2ff.) zu dem noch bedeutend höheren Alter, das man ihr nach der jetzigen Ordnung der Geschichten dabei zuschreiben müßte (18, 11f.). Hier wie beim vorigen Beispiel bewahrt uns die Annahme einer Komposition aus verschiedenen Quellen vor gezwungener Exegese." — Endlich F. Hashagen in seinem Buche „Persönliche Schrift- und Kirchenstudien zur Bekämpfung der modern-rationalistischen Schriftkritik" (1913) schreibt z. B. S. 45: „Daß nicht ein Verfasser, sondern mehrere Verfasser diese Schriften aufzeichneten? — Credat Judaeus Apella! —" Aber zunächst ist dies zu sagen. Wenn mehrere getrennte Schriftstücke mit je einer konstant gebrauchten Reihe von sprachlichen Eigenheiten vorlägen, so würde man natürlicherweise auf Verschiedenheit der Verfasser schließen; denn wenn sie von einem einzigen Verfasser herrührten, so müßte dieser die Verschiedenheiten künstlich hergestellt haben. Folglich ist der Schluß auf Verschiedenheit der Verfasser doch auch bei zusammenhängenden Partien eines Buches natürlich und notwendig, die sich je durch eine konstante Reihe von sprachlichen Eigenheiten charakterisieren. Sodann sind die sprachlichen Verschiedenheiten im Pentateuch, auf welche das literarkritische Urteil gestützt wird und gestützt werden soll, nicht koätane, sondern sukzessive Spracherscheinungen (siehe darüber § 36 meiner Einleitung ins A. T.). Sie weisen also auf verschiedene Zeitalter hin. Endlich verbinden sich mit den sprachlichen Verschiedenheiten auch inhaltliche Differenzen, und auch diese wieder gehören zum Teil nach allem, was wir über die Geistesgeschichte Israels wissen, verschiedenen Perioden an. Folglich ist auch der oben zuletzt zitierte Einwand gegen die neuere Pentateuchauffassung ganz hinfällig [1]).

---

[1]) Im übrigen vergleiche man auch die trefflichen Ausführungen bei F. Wilke, Das Alte Testament und der christliche Glaube (1911).

Noch wichtiger aber, als so positiv und negativ die neuere Pentateuchkritik zu stützen, dürfte es sein, zum Schlusse die folgenden Gedanken und Materialien darzubieten.

1. Die Strömungen, die auf Grund der oben gegebenen Proben von Beweisen nach unleugbaren Anzeichen im Pentateuch beobachtet werden, sind, wie sie vorliegen, nur Teilganze, die das einstmals einheitliche Licht der Geschichte in verschiedenen Strahlenbrechungen erglänzen lassen. So wertvoll aber auch die Beachtung derselben ist, das Wichtigste bleibt doch das Licht der geschichtlichen Wirklichkeit, das in ihnen verschiedenfarbig leuchtet und ohne das die Strahlenbrechungen gar nicht existierten. Dieses Licht der geschichtlichen Wirklichkeit spiegelt sich natürlich am direktesten in dem gemeinsamen Grundwasser der verschiedenen Strömungen.

2. Die Verschiedenheit der Pentateuchschichten ist eine leicht erklärliche Erscheinung der Volkstradition. Denn im Volke Israel bestanden zwei rivalisierende Mittelpunkte, nämlich Ephraim und Juda (Ri. 8, 1; 12, 1; 2 S. 20, 1; 1 K. 12, 16). Da konnten sich leicht solche Variationen der Überlieferung ausbilden, wie sie im Elohisten und Jahvisten vorliegen. Ebenso konnte ein mit den prophetischen Ideen befreundeter Priesterkreis (vgl. Jes. 8, 2; Sach. 1, 1 und meine Einleitung, S. 219. 366 ff.) die spätere Formulierung der Schlußreden Moses gestalten (im Deuteronomium), und die Zentralpriesterschaft zu Silo, Nob und Jerusalem konnte wieder andere Mannigfaltigkeiten der Überlieferung festhalten und ausbilden, wie sie in der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht aufgezeichnet sind.

3. Jedenfalls gleicht der Pentateuch einer fertiggestellten Evangelienharmonie. Im A. T. ist das schon einstmals geleistet worden, was in bezug auf das N. T. seit Tatians Diatessaron so oft erstrebt worden ist.

4. Der Umstand, daß der Pentateuch ältere und jüngere Bestandteile in sich vereinigt, kann, auch noch ganz abgesehen von allem, was in meiner Einleitung (S. 235—239) gegenüber manchen Bedenken entfaltet worden ist, noch nach drei Seiten hin beleuchtet werden: a) Zuerst ist gewiß zu sagen: „Nicht genug kann man es preisen, daß die uns zur Verfügung stehende Überlieferung nicht in einem Zuge niedergeschrieben, also in keinem Falle das Erzeugnis eines einzigen, so oder so systematisierenden Geistes ist“ [1]. — b) Sodann

---

[1]) C. Budde, Das Alte Testament und die Ausgrabungen (1902) S. 34.

legt der erwähnte Umstand ein Zeugnis von dem konservativen Sinn ab, mit dem man in Israel soviel von alten Nachrichten bewahrte, wie man nur immer hatte. — c) Zugleich trägt der Pentateuch in dieser Beziehung die Art anderer alter Geschichtswerke des Orients an sich. Denn auch in Ägypten „bewahrte man in treuem Sinn alles das, was einst die Vorfahren geglaubt, zugleich mit allem, was spätere Generationen hinzugefügt hatten“ [1]. Ferner hält es Stephen Langdon [2]) mit Recht für möglich, daß das System der babylonischen Autoren, größere Texte nach redaktionellen und kompilatorischen Kunstregeln herzustellen, auch auf die Zusammenstellung der hebräischen Literatur aus Quellen einen Einfluß ausgeübt hat. Es ist doch nicht unmöglich, daß die in Babylonien lebenden gelehrten Priester der Israeliten von der literarischen Arbeitsmethode der Babylonier gelernt haben. Sodann sagte ja auch Herodot: „Ich halte mich für verpflichtet, das wieder zu erzählen, was man sich erzählt; es zu glauben, bin ich durchaus nicht verpflichtet“ (7, 152). Die Sitte, frühere einfache Bestimmungen später zu detaillieren und schließlich alles zusammenzufassen, beobachten wir auch in der späteren israelitischen Literatur, wie z. B. im talmudischen Traktat Sopherîm (belegt in meiner Einleitung, S. 237). Als besonders lehrreich muß noch folgendes erwähnt werden. In dem Schulchan ʿarûkh, der um 1560 von Joseph Karo in Jerusalem verfaßt wurde, wird noch der Kult des Baʿal Peʿor (Num. 25, 1 ff.) und der des Merkur so erwähnt, als wenn sie in der Zeit des Verfassers noch bestünden [3]).

5. Wenn unter Mitwirkung dieser Art von altorientalischer Geschichtsschreibung im Pentateuch ein Werk entstanden ist, das die mosaischen Prinzipien mit den Konsequenzen zusammengefaßt hat, die in der Geschichte des Gottesreiches sich daraus entfaltet hatten, so blieb das Ganze doch im Grunde mosaisch und durfte das Ganze nach seiner mosaischen Grundlage bezeichnet werden. Also man durfte vom Pentateuch als „dem Gesetze Moses“ (Mal. 3, 22 usw.) sprechen.

Indem ich aber hiermit schließe, meine ich, nicht umsonst ein zweifaches Ziel erstrebt zu haben: erstens die in Tatsachen begründete Notwendigkeit der neueren Literarkritik des Pentateuchs von neuem erwiesen und zweitens die richtige

---

[1]) A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter (1900), S. 9.

[2]) Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften (1912) nach Gustavs im Theol. Literaturbericht 1913, S. 228.

[3]) Gustaf Marx-Dalman, Jüdisches Fremdenrecht, S. 23.

Art und Einschätzung dieser Kritik aufgezeigt zu haben. Bei der Erreichung dieses doppelten Zieles darf ich aber um so mehr diese Darlegung beendet sein lassen, weil mit der sich leicht anschließenden Frage, welche Tragweite diese Kritik für die Schätzung des Pentateuchs als einer Quelle der geschichtlichen Erkenntnis besitzt, die Prolegomena meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt“ (1912) beginnen, und ihrer Beantwortung dieses Buch gewidmet ist.
